السلسلة الفلسفية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بول تيليش

الشجاعة من اجل الوجود

تقديم

مجاهد عبد المنعم مجاهد

ترجمة

كامل يوسف حسين

الشجاعة
من
أجل الوجود

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٤٢٨، ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت ـ لبنان

بـول تيليـش

الشجاعة من اجل الوجود

تقـديم

مجاهد عبد المنعم مجاهد

ترجمـة

كامل يوسف حسين

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

مقدمة

(عزف على فكر بول تيليش)

مجاهد عبد المنعم مجاهد

ها نحن جميعا سجناء في الغرفة المظلمة ، غرفة الوجود . وجود محكم لا نافذة فيه ولا مخرج . . . وجود كله جحيم حيث تواجه الذات ذاتها وتواجه الآخرين . . . وجود يشبه ما تحدث عنه ليبتنز عن الذرات الروحية التي لا نوافذ فيها ولا أبواب . . . وجود لا تدخله الشمس لتضيء ابعاده ، وفي هذه الحلكة لا نوم . . . دائما عيون الانسان محدقة « اننا نحرك اجفاننا الى الأعلى والى الأسفل ونحن نسمي هذا بالرمش . والامر اشبه بترباس اسود صغير يتعلق الى الاسفل ويحدث انقطاعا عن الحياة. وكل شيء يصبح اسود وعيون المرء مغرورقة . انك لن تتصور كم هي منعشة ومريحة ! اربعة آلاف راحة قصيرة في السنة . اربعة الاف راحة قصيرة . . . الفكرة اذن هكذا ؟ على ان اعيش من غير اجفان . . . لا اجفان ، ومن ثم فلا نوم ، اليس كذلك ؟ . . . ولكن كيف اتحمل صحبة نفسي ؟ . . . ومن ثم فعلى المرء ان يعيش وعيناه مفتوحتان طوال الوقت» (5 : ص 5-7) .

افلا مخرج من هذه الغرفة المغلقة ؟ « لقد سمى سارتر مسرحية من اقوى مسرحياته (لا مخرج) وهو تعبير تقليدي عن موقف الناس . لكنه هو نفسه لديه

فيما يلي مراجع المقدمة وقد أعطي لكل مرجع رقم ، فقد أشير بجانب الفقرات المقتبسة الى رقم المرجع ثم رقم الصفحة :

1- Barrett , W. Irrational Man. A Study In Existential Philosophy.

2- Barrett, W. and Aiken, H.D. : Philosophy In the Twentieth Century Vol. IV.

مخرج . انه يستطيع ان يقول (لا مخرج) ومن ثم يأخذ موقف اللامعنى على عاتقه » (6 ـ ص141) . . هذا هو خيط الامل الابيض الواعي الوحيد في هذه الغرفة الذي يتبينه الفيلسوف المعاصر بول تيليش الذي اعتاد الدارسون ان يدرجوه اما تحت الاورثوذكسية الجديدة او تحت الوجودية وفي هذا الخيط الدقيق الواهي تتناسج حياته وفلسفته .

اننا ونحن غارقون في الزمن الحاضر تصرخ اعماقنا : اي زمان هذا الزمان الذي نعيش فيه ! انه زمان استشرت فيه النازية واوقدت حربا ضروسا اكلت الملايين . . . انه زمان الطحن تمارسه الامبريالية باعنف ما يكون . . . انه زمان الزلزلة حيث تتزعزع فيه الافكار وتتضارب . . . والرعب النووي يخيم فوق الانسان . . فهل نواجه هذا الزمان بشجاعة ، بأقصى شجاعة ، او نستسلم للنوم ونعيش شاردي البال ؟ « ان الحكاية (التي يرويها كيركجور) تمضي عن الرجل المذهول الشارد الذي ابتعد وتجرد عن جياته الخاصة ، حتى انه لا يكاد يعرف انه يوجد ، الى ان يستيقظ ذات صباح جميل ليجد نفسه ميتا . وهذه القصة لها دلالتها الخاصة اليوم ، حيث ان هذه الحضارة ، حضارتنا ، قد وضعت يدها على اسلحة تستطيع بها ـ وبمنتهى السهولة ـ ان تحدث لنفسها مصير بطل كيركجور : يمكننا ان نستيقظ ذات صباح لنجد انفسنا ميتين ـ ودون ان نمس حتى جذور وجودنا . . اننا لا نسأل انفسنا عن ماهية الافكار القصوى القائمة وراء حضارتنا التي اوجدتنا في هذا الخطر ، اننا لا نبحث عن الوجه الانساني المختفي خلف المظهر المربك المحير

3- Blackham, H.J.: Six Existentialist Thinkers.

4- May, R. and Others (Eds): Existence A New Dimension In Psychiatry And Psychology.

5- Sartre, J.P: No Exit.

6- Tillich, P.: The Courage To Be.

7- Tillich, P.: The Religious Situation.

8- Tillich, P.: Love, Power and Justice.

9- Tillich, P.: The Shaking of The Foundations.

للاسلحة التي اوجدها الانسان ، بالاختصار ، اننا لا نجرؤ ان نتفلسف » (1 : ص4) .

ولكن ها هو احد المفكرين يأخذ على عاتقه مهمة التفلسف ، مهمة ان يتساءل عن الموقف الراهن للانسان في لحظته الراهنة . لا يتوقف عند هذه اللحظة التي هي في رأيه اشبه بالهبو ، بل ينفذ من خلالها ليصل الى ما هو ابدى برغم الموقف الميئس الذي يعيش فيه . . . . . ومن ثم فانه يبحث عن « الموقف الديني » على اساس انه الموقف « الذي يتناول علاقة الانسان بما هو ابدى » (8 : ص36) .

علاقة الانسان بما هو ابدى . . . هذا يعني اننا لن نكون سجناء التحليل الجزئي لواقع النفس الانسانية والمجتمع الذي نعيش فيه والا صرنا سجناء اللحظة الراهنة التي نعيشها . وانما سيقتضي الامر لكي نصل الى ما هو ابدى ان نعيش انطولوجيا النفس والعالم لنرى النسيج الشبكي لهذه النفس ولهذا العالم . . . انه يريد ان يضرب في تحليله الى الجذور وهذه هي الانطولوجيا : « الانطولوجيا هي الطريقة التي يمكن ان نجد فيها . . . المعنى الجذري لجميع المبادىء » (7 : ص 2 . . فاذا درس الشجاعة كما فعل في كتابه « الشجاعة من أجل الوجود » نفذ من خلالها الى نسيج الوجود ونسيج الانسان ، واذا درس القيم كما فعل في كتابه « الحب والقوة والعدالة » غاص الى الاساس الذي تنطلق منه هذه القيم وعليه تعمل . . وإذا حلل المجتمع الرأس مالي وضيق أفق الاشتراكية الماركسية كما فعل في كتابه « الموقف الديني » غاص الى معنى التاريخ وعلاقة التاريخ بالابدية . . واذا حلل آيات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد كما في كتابه « زعزعة الاساسات » هبط الى اساسات الوجود . . وهو في كل هذا لا يريد ان يتوقف عند مجرد وصف نسيج الوجود بنوعيه : الكوني والانساني ، بل هو يهدف اصلا الى زعزعة الانسان حتى يغير زمانه . .

واذا كان تيليش ينفذ انطولوجيا الى اسس الوجود فاننا يمكننا ان نسير على دربه هو لننظر اليه . فنجد اينما توجهنا محورا واحدا يدور عليه تفكيره : « الانطولوجيا والتاريخ . . . ففلسفة التاريخ عنده مرتبطة باوثق رباط بالانطولوجيا بحيث اننا اينما نجد تناولا لعلم الوجود الكوني والانساني عنده ، نجد في الوقت نفسه مقولة التاريخ مهيمنة هي الاخرى ومسيطرة . . . بل انه حتى في تناوله لله لم ينس مقولة

الزمان التي هي لب التاريخ حتى لقد قال : « الاله الحق يجب ان يكون اله التاريخ » (9 : ص37) .

***

يبدأ بول تيليش تفكيره من ان « الوجود الانساني انفصال » (9 : ص157) ان الانسان حقا في العالم . . . منفصل عنه حتى عن مجرد السؤال الذي يسأله الانسان عن العالم ، فالسؤال يعني انني لا امتلك العالم وانه على مسافة مني . « الانسان قادر على ان يسأل لانه منفصل عن العالم على حين انه يشارك ما يسأل عنه » (6 : ص55) . . وبسبب هذا الانفصال يستطيع الانسان ان يدك الارض دكا « من التربة الخصبة للارض تولد كائن وتغذى، كائن قادر على ان يجد مفتاح اساس جميع الموجودات اولا وهو الانسان . لقد اكتشف المفتاح الذي يستطيع ان يفتح قوى الأرض ، تلك القوى التي كانت مقيدة عندما وضعت اساسات الأرض . ولقد بدأ يستخدم هذا المفتاح . لقد اخضع اساس الحياة والفكر والارادة لارادته هو . ولقد اراد الدمار . ومن اجل الدمار استخدم قوى الأرض ، وهو بفكره وعمله فتح هذه القوى ووحدها . وهذا هو السبب الذي من اجله تهتز اساسات الأرض في زماننا » (9 : ص13) .

لماذا تهتز اساسات الأرض وكيف وعلى يد من ؟ يورد تيليش جزءا من سفر اشعياء : و« اسس الأرض تزلزلت وانسحقت الأرض انسحاقا ، تشققت الأرض تشققا ، تزعزعت الأرض تزعزعا . ترنحت الأرض ترنحا كالسكران وتدلدلت كالعرزال وثقل عليها ذنبها فسقطت ولا تعود تقوم» (شعياء: اصحاح 24 آية 18- 20)ويعلق قائلا : «ان عبارة «انسحقت الأرض انسحاقا» ليست مجرد تشبيه شعري بالنسبة لنا ، بل هي حقيقة صلبة هذا هو المعنى الديني للعصر الذي قد وجناه » (9 : ص12) . . فما الذي اوصلنا الى هذا ؟ الجواب عند بول تيليش قائم في المجتمع الرأسمالي . ففي الحقبة الحديثة انطلق العلم يفجر الطاقات الكامنة في الانسان منذ نهاية العصور الوسطى . . . لكن العلم انقلب على الانسان لان الانسان استغله لاستعباد الانسان . . . ان تيليش يتساءل عن المنتوجات الروحية الممثلة لتلك الفترة ، فيرى ان « هناك ثلاثا منها : العلم الطبيعي الرياضي ،

والتكنيك ، والاقتصاد الرأسمالي . . وهذه المنتوجات الثلاثة ترتبط معاً لان العلم خادم للتكنيك الذي يحتفل فيه ايضا بأعظم انتصاراته على حين ان التكنيك هو خادم للاقتصاد ويمكن من تطور النظام الاقتصادي الشامل العالمي » (8 : ص42) . . . ان العلم الذي بدأ بداية خلاقة يقذف الانسان الى الدمار . « ان العلم الذي اغلق اعيننا وقذف بنا الى هاوية الجهل بالنسبة للاشياء القليلة التي تهم حقا ، قد كشف ذاته ، قد فتح اعيننا ، واشار على الاقل ، الى حقيقة رئيسة واحدة الا وهي : « (ان الجبال تزول والاكام تتزعزع) و(ان الارض سقطت ولا تعود تقوم) لأن اساساتها سوف تتحطم » (9 : ص15) . فقد شعر المجتمع الرأسمالي باكتفائه الذاتي وحبس نفسه في « الآن » . . . وهو بانحباسه في لحظة الآن انما سيقوض نفسه والناس الذين يعيشون داخله . . . « ان كل فترة زمنية ، نظرا لانها زمن ، مكتفية بذاتها في محتواها ألوجودي ، في اتجاهاتها الحيوية ، ومع هذا فليس ممكنا لاي زمن ان يكون مكتفيا بذاته ، فلأنه زمن فان في داخله ما يدفعه الى ما وراء ذاته في كل لحظة ، لا الى المستقبل الذي هو ليس الا زمنا جديدا له نفس إستحالة الاكتفاء الذاتي ، بل الى شيء لا يعود هو الزمن . وان استحالة الوجود ان يقبع قانعا داخل ذاته واشكاله لتنكشف على احسن وجه في الحركات المدمرة العميقة في الواقع حيث ان ما هو خلاق حقا يعمل عمله ، ذلك لان اشكال الخلق الحقيقية في كل زمن تتحدث عن شيء ليس الزمن » (8 : ص27-38) . . .

والذي قاد تيليش الى ان يدرك انهيار المجتمع الرأسمالي ليس مجرد التحليل الاجتماعي للواقع ، بل التفكير انطولوجيا في الزمن . . . انه يهتم بتحليل اللحظة الانية . . . ان هذه اللحظة مفلاتة لا يمكن الامساك بها ، فعندما نريد الحديث عنها تكون قد ولت . . . « ان الحاضر يختفي في اللحظة عينها التي نحاول ان نستحوذ فيها عليه . ان الحاضر لا يمكن الاستحواذ عليه ، فانه يكون قد ولى دائما » (9 : ص43) فاذا كان الحاضر دائما يتجاوز ، فليس هناك احد يستطيع ان يتشبث في الحاضر ، ومن يتشبث فيه يمت . . . وهذا هو ما تفعله الرأسمالية . . . انها تتجمد في الحاضر على اساس الاكتفاء الذاتي . . . فاذا اردنا ان نستحوذ على الحاضر دون ان يقضي علينا ، فعلينا ان نفهم علاقة الحاضر بالابدية . والابدية عند تيليش اذا دققنا بعناية في كتبه نجد انها هي التجدد الدائم ، خلق الذات بالذات على حد قول

برجسون ،كان هذا الخلق بتجاوز الى العالم ايضا«الابدي هو ما يغزونا، انه ليس شيئا ملموسا وموضوعيا. وهناك مجتمعات تشيح بعيداعن الابدي وتقبع قائمةفي الزمان والتناهي ، وهناك مجتمعات اخرى تستدير الى الابدي . . . ولكن لا توجد مجتمعات تمتلك الابدي » (8 : ص176) . . . ان وجود الانسان متناه ، محكوم عليه بالموت ، وهو بهذا في حلكة اليأس ، لكنه وهو في هذه الحلكة ، يستطيع ان ينفذ من هذه الحلكة ، لا بالتغلب على الموت ، فهو سيموت حقا ، ولكن ان يعمل « بالرغم من » الموت فهو « يستطيع ان يتجاوز اي موقف معطى في اي اتجاه ، وهذه الامكانية تقوده الى ان يخلق فيا وراء نفسه » (6 : ص84) . . . وهذا التجاوز هو الابدية او بمعنى ادق جانب فيها ، حيث ان هناك شرطا من شروط الابدية ان يكون هذا التجاوز خلقا كاملا على اساس من القرارات . « ان الابدية حقة لان الابدية تنفذ الى الزمن وتعطيه حاضرا حقا . . . ان الابد حاضر دائما ، وحضوره هو علة ان لدينا الحاضر دوما » (9 : ص44) وبنفاذ الابد في الان يمكن الحديث عن الزمن ، ويصبح لكل لحظة من لحظات الزمن معنى « ان المعنى اللانهائي لكل لحظة من لحظات الزمان هو انه فيه نقرر ، ويتخذ قرار بشأننا فيا يتعلق بمستقبلنا الابدي » (9 : ص45). . فاذا تعانق الابد مع اللحظة الحاضرة حدث ما يسميه تيليش بالزمن المتحقق (Kairos) . . انه اللحظة الحبلى كما يوضح روللو ماي Rollo May في دراسته « مساهمات في الطب النفساني » ضمن كتاب « الوجود بُعد جديد في الطب العقل وعلم النفس» ويوضح الامر قائلا« انه اللحظة التي يستحوذ فيها المرء فجأة على معنى حادثة ما في الماضي او المستقبل في الزمن الحاضر . ويتالف الحمل من هذه اللحظة ليست فعلا عقليا فحسب ، فالاستحواذ على المعنى الجديد يتضمن دوما امكانية وضرورة قرار شخصي ، يقتضي شرخا في اطار الصورة المكون من قبل ، يقتضي اتجاها جديدا للشخص نحو العالم والمستقبل ويمارس هذا معظم الناس في اشد لحظات الوعي اتقادا ويشار الى هذا في الاداب السيكولوجية بتجربة تنهيدة الراحة والسرور . وفي المستوى الفلسفي يصف بول تيليش هذه اللحظة بانها اللحظة التي عندها (تلمس الابدية الزمن) وتعبيرا عن هذه اللحظة ابتدع مفهوم الزمن المحقق » (4 : ص71 ») . . وهذا التعبير من الرهافة بمكان بحيث سينعكس على فهمه لمعنى الاشتراكية . . . ان هذا المعنى يعبر لتليش ، كما يحدثنا ريتشارد نيبور مترجم كتاب تيليش « الموقف الديني » الى الانجليزية « عن المعنى

السالب للنسبية التاريخية والمعنى الموجب لدلالة ومسؤولية اللحظة الحاضرة » (8 : المقدمة ص20) ويوضح لنا هنري ف . الينبرجر Ellemberger في دراسته « مقدمة اكلينيكية للفينومينولوجيا الخاصة بالطب العقلي والتحليل الوجودي « المعنى اليوناني الذي استمدت منه الكلمة . . . فمعنى الزمن المتحقق Kairos هو كلمة يونانية تعني في طب ابقراط اللحظة النمطية التي يتوقع عندها لمرض محدد ان يغير مجراه للاحسن او للأسوأ ، والاعراض (الحرجة) تبدو عندها للحظة قصيرة مشيرة الى الاتجاه الجديد ، والطبيب الاخصائي يبرهن على مقدرته عن طريق معالجته للموقف . وقد احيا هذا المفهوم الذي نسي زمنا طويلا في المجال اللاهوتي بول تيليش وادخل في الطب النفساني على يد آرثر كيلهوز » (4 : ص 120) . . . ان الرأسمالية لم تستطع ان تدرك التقاء الابد بالحاضر ، لقد سجنت نفسها في الحاضر ، وهذا السجن هو هلاكها . . انها من خلال الاكتفاء الذاتي اقامت الصراعات بين الجماعات . . . فقد اباحت السوق الحر و« السوق الحر هو تجلي صراع المصالح وحرب الكل ضد الكل وتقبلته كمبدأ وهو ايضا تجلى صراع نشاط يتحرك دوما بدافع البحث عن المصالح الخاصة على حساب الاخرين » (8 : ص109) وجاء اهم صراع نتج عن هذا الاقتصاد الحر الا وهو « الصراع بين من يملكون وسائل الانتاج واولئك الذين يعتمدون على هذه الوسائل ولكنهم لا يملكونها ، انه الصراع بين الرأسماليين والاجراء » (8 : ص109 -110) وترتبت على هذا ديمقراطية زائفة ، ففي المجتمع الرأسمالي نجد ان « عمود الديمقراطية هو الطبقة الوسطى وخاصة ذلك القسم من الطبقة الوسطى الذي يمارس الزعامة الاقتصادية والذي تقع في ايدي اصحابه سيطرة رأس المال، وديمقراطية الطبقة الوسطى هي التعبير السياسي عن الرأسمالية » (8 : ص128) .

وهكذا اهتزت اساسات الأرض . . . اهتزت على يد العلم الذي اطلق الطاقات ، ثم اهتزت مرة اخرى على يد الرأسمالية التي تحاول ان تجمد الوضع والتي شرعت للبشرية » منذ البداية الخالصة لزماننا ونحن قررنا من اجل الامة (الالمانية او اية امة محكومة بالنظام الرأسمالي) باعتبارها تعبيرا عن طريقنا الخاص بالحياة ومساهمتنا المتفردة في التاريخ . والقرار كان عظيما وخلاقا وكان ذا فاعلية لعدة قرون . ولكننا في ذلك القرار استبعدنا البشرية وجميع الرموز المعبرة عن وحدة

الناس جميعا . . . لقد تحطمت الوحدة السابقة ، وليست هناك جماعة عالمية قادرة على اعادة اقامة هذه الوحدة . والان في كهولة زماننا ، تزعم اقوى الامم انها تمثل البشرية وتحاول ان تفرض طريقها في الحياة على الناس جميعا ، ومن ثم تقدم حروب الدمار التي ربما توحد البشرية جميعا ولكن في سلام القبر » (9 : ص180-181) .

فماذا يفعل الانسان وقد اهتزت اساسات الأرض ؟ ما هو الخلاص اذا زلزلت الأرض زلزالها واخرجت الأرض اثقالها وقال الانسان ما لها ؟ اذا حدثت واهتزت اساسات الأرض وقف الانسان ليتساءل : ماذا حدث حتى اهتزت اساسات الأرض ؟ وباطلاق السؤال يشرع الانسان في البحث عن جواب فينطلق ليعمل وعلى اساس عمله سيتبين ما اذا كان قد انقذ اساسات الأرض واساسات نفسه من الزعزعة ام انه زاد في هذه الزعزعة وازدادت الكارثة . . . قد يكون الخلاص بالدين ، وقد يكون الخلاص بالاشتراكية ، وقد يكون الخلاص بشكل خاص من اشكال الاشتراكية ، وقد يكون الخلاص بمجرد التجاوز الانساني . . . لن يكون هناك جواب واحد ونهائي « ان السبب الذي من اجله لا يمكن ان يكون هناك جواب موضوعي وشامل ومؤكد على الاسئلة لا يرجع الى مجرد النقص الحالي لمعرفتنا ، بل لان الانسان هو وسيظل في وجوده سؤالا ، اختيارا شخصيا ، والعالم الموضوعي هو وسيظل في وجوده سؤالا ، امكانية مفتوحة : فكلاهما في اي وقت شيء آخر وشيء أكثر من اي شيء يمكن ان يقال عنهما » (3 : ص152) . . . وهناك رد من عند بول تيليش : اننا اذا وصلنا الى جواب واحد وشامل نكون قد الغينا الابدية ووقعنا في الشرك نفسه الذي وقعت فيه الرأسمالية بتجميدها للحظة الحاضرة وهو عين الخطأ الذي وقعت فيه الاشتراكية الماركسية والذي تجنبه في رأيه - في الوقت نفسه - كارل ماركس . . .

ان الاشتراكية في رأي بول تيليش هي التحدي الكبير للرأسمالية . لقد تساءل تيليش « كيف يمكن حقا ان نقهر في هجمة واحدة القوى التي غزت عقول الناس ونفوسهم لحوالى خمسمائة عام ؟ ومع هذا فقد تم كسب بعض الانتصارات واكبرها الانتصار الخاص بالاقتناع بأن هذا الصراع جدير بالا يتخلى عنه الى ان يأتي زمان حاضر يكون في المتناول بعزم ان يجعل من وجوده واشكاله قنوات للمعنى الخالد » (8 : ص52) . . وهو يرى ان هذا الزمن قد حل الا وهو زمان الاشتراكية . . .

لكن الاشتراكية الشيوعية في رأيه في حربها ضد الرأسمالية قد انحصرت هي ايضا في الحاضر ونسيت الابدية . . .

يقول تيليش في كتابه « الموقف الديني » : تكاد جميع الاسلحة التي يمكن استخدامها في الحرب ضد المجتمع الرأسمالي ان تكون قد صهرت في النقد الاشتراكي الذي تطور طوال القرن التاسع عشر باكمله والذي حقق ذروته في (البيان الشيوعي) لماركس وانجلز بقوته المكتسحة المليئة بالنبوة . . . فاذا كانت روح المجتمع الرأسمالي هي روح التناهي المكتفي بذاته اذن فان معارضة هذه الروح يجب ان تحتوي على نفاذ من دائرة النهائي . ولا يمكن في الواقع انكار ما كان معترفا به منذ عهد بعيد وهو ان هناك عنصرا مفارقا ، شيئا يتجاوز نطاق الامكانات المتناهية في التوتر الانفعالي بالاخرويات في الامل الدينامي الموجود في الحركة الاشتراكية الاصيلة . ففي الاسس النهائية الاشتراكية كان يوجد عنصر للآخرويات الدينية . وعلى اية حال ، كان انتصارا كبيرا للروح الرأسمالية ، وربما اعظم انتصاراتها ، انها قد كسبت المعركة عندما استطاعت اسر اقوى الحركات الموجهة ضدها . فالهدف المتجاوز الاقصى للاشتراكية اصبح متناهياً وزمانيا في تحديده الفعلي للغايات . لقد تطلعت الاشتراكية الى نقطة في الزمان عندها يتحقق ما هو نفي لكل زمن ، الا وهو الابدية » (8 : ص112) . . لقد وحدت الاشتراكية الماركسية نفسها بالزمان ، وظنت انها خاتمة المطاف ونسيت ان النسيج الوجودي للانسان والعالم هو التجاوز والعيش في حالة انتظار ، انتظار ذلك الابدي الذي اذا عانق الحاضر جعله ممتلئا . جعل منه لحظة حبلى . . . « ان زماننا هو زمان انتظار ، الانتظار هو قدره الخاص ، وكل زمان هو زمان للانتظار ، انتظار لما سينشب في الابدية ، وكل زمان يجري للامام ، كل زمان سواء في التاريخ او في الحياة الشخصية هو انتظار . الزمان نفسه انتظار ، ليس انتظارا لزمان اخر ، بل انتظار لذلك الذي هو أبدي » (9 : ص 154) ومن هنا يرى ان الاشتراكية الماركسية بدل ان تكون مخاضا مستمرا ، انتظارا لحالة ولادة ، وضعت المولود وانتهى الامر . . . وعلى هذا فالاشتراكية في رأيه وقد وضعت مولودها ولن تعود حبلى بمولود جديد ولن تعيش في حالة انتظار لولادة مولود جديد ، يمكن ان تقوم بتنازلات حماية لهذا المولود . . . يقول تيليش عام1926 عن الاشتراكية « انها تبدأ في عقد المصالحات وتتبنى مذهب التقدم ، وتصبح بورجوازية

في طبعها » (8 : ص113) . . ان تيليش يرى ان الاشتراكية يجب ان تعيش على الآخرويات « ان الحركات الاخروية من النوع الاشتراكي والثوري هي ايجابية ومتفائلة بشكل مباشر . وطالما انها لا تضعف من جراء التعب او تكتيكات الاصلاح ، فانما تلهمها روح الطوباوية . غير ان الطوباوية هي اتجاه الى ما هو أبدي متصور على انه هدف هذا النشاط الدنيوي . وفي كل طوباوية يوجد عنصر من الايمان ، تجاوز للانهائي » (8 : ص175) فاذا كانت الاشتراكية تسير بالحذاء نفسه الذي تسير به الرأسمالية افلا مخرج ؟من اساس الاشتراكية ينفذ تيليش لا ليصل الى شيء معاد للاشتراكية ، بل لشيء يجعل الاشتراكية خلاقة . . . انه يحلل الوجود انطولوجيا لربطه بالزمان . . . على الاشتراكية ان تخلق نفسها في كل آن خلقا جديدا . . . وهنا يصل تيليش الى ما يسميه بالاشتراكية الدينية او الواقعية الايمانية Belief- Ful Realism . . انها ليست اشتراكية مصطبغة بالصبغة الدينية كما يتصور الناس الدين ، بل الدين عنده ذو معنى خاص . . . فهو عندما يتحدث مثلا عن الموقف الديني في مجتمع ما لا يقصد مجتمع الكنائس ، بل « الموقف الديني هو دائما في الوقت نفسه موقف مجتمع ما » (8 : ص39) . . ان اشتراكية بول تيليش الذي يصنف بين الوجوديين احيانا واللاهوتيين احيانا اخرى هي اشتراكية تعانق الابدي مع الوقتي ، تجعل الحاضر ممتلئا . . لا تجعل الحاضر نقطة نهاية ، بل تجعل الحاضر في حالة فوران دائم انتظارا للجديد ، وذلك بمعانقة الابدي للحظة الزمن الحاضرة ، ويتمثل هذا في الزمن المتحقق الذي لا يعد « اكتمالا تاما في الزمان » . فالفعل والانتظار بالمعنى الذي في كلمةKairos يعني انتظار غزو ما هو ابدي ، والفعل وفقا لها ـ لا الانتظار والفعل كما لو كان الابدي كما محددا يمكن ادخاله في الزمن كبناء اجتماعي ـ يمثل نهاية وهدف التاريخ مثلا » (8 : ص176) . ان الامر عند بول تيليش هو على نحو ما شرحه نيبور : « ان ما يبحث عنه ليس مجرد ائتلاف بين مثالية مسيحية ـ يرفضها ـ ونزعة خيالية اشتراكية ، بل ما يبحث عنه هو تفسير جذري لاسس الاشتراكية وتعريف جذري للمهمة الاخلاقية للدين » (8 : المقدمة : ص 21 -22) .

***

ولكن ، كيف يمكن للانسان ان يصبح اشتراكيا ايمانيا ؟ ليس هناك سوى

طريق واحد : انه طريق الاعماق . . . اننا نحيا دائما في السطح ، ذلك « ان تيار الاخبار اليومية ، وموجات الدعاية اليومية ، واندفاعات المعتقدات والنزعات الحسية ، تبقي عقولنا مشغولة . وان ضجة هذه المياه الضحلة تحول بيننا وبين الانصات الى اصوات عمقنا ، الى اصوات ما يحدث حقا في اساس كياننا الاجتماعي ، في القلوب المتشوقة للجماهير ، وفي العقول المصطرعة لاولئك الحساسيين تجاه التغيرات التاريخية . ان اذاننا صماء ازاء الصيحات المنطلقة من العمق الاجتماعي تماما كما هي صماء ازاء الصيحات المنطلقة من عمق نفوسنا . ونحن نترك الضحايا الذين ينزفون ، ضحايا نظامنا الاجتماعي وحدهم بعد ان آذيناهم دون ان نسمع صيحاتهم في ضجة حيواتنا اليومية » (9 : ص64) .

ولماذا نتعمق في الفكر ؟ الن نزداد شقاء ؟ لكن عمق الفكر جزء من عمق الحياة . ومعظم حياتنا يستمر على السطح . نحن سجناء روتين حيواتنا اليومية في العمل واللذة . في الكد واللهو . نحن مقهورون بالصدف العديدة ، الطيبة منها والسيئة . نحن منساقون اكثر منا مسوقون . نحن لا نتوقف لنتطلع الى العلو الذي فوقنا او الى العمق الذي تحتنا . نحن دائما نتحرك الى الامام بالرغم من ان حركتنا هي عادة داخل دائرة تعيدنا في النهاية الى المكان الذي انطلقنا منه في البداية . نحن في حركة دائمة ولا نتوقف اطلاقا لننغمر في العمق . نحن نتحدث ونتحدث ولا ننصت اطلاقا الى الاصوات التي تتحدث الى عمقنا ومن عمقنا . ونحن نتقبل انفسنا كما تبدو لانفسنا ولا نعبأ بما نحن عليه حقا » (9 : ص62) .

فاذا ضربنا في الاعماق ، فالى ماذا نصل ؟ اننا نصل الى اساس كل الاساسات ، اننا نصل الى وجودنا ، انه الوجود في الغرفة المظلمة التي بلا نوافذ او ابواب ، وفجأة نضع وجودنا ووجود الغرفة المظلمة ، غرفة الوجود العام موضع التساؤل ، وهنا نكون في طريقنا الى العمق ، نكون في اول رحلة الاعماق ، بوضعنا الوجود موضع التساؤل نكون ايضا قد وضعنا منهجا للمعرفة : « انظر الى الطالب الذي يعرف محتويات اهم مائة كتاب عن تاريخ العالم ومع هذا تظل حياته الروحانية ضحلة تماما كما كانت من قبل او ربما تصبح اكثر صناعية . ثم انظر الى عامل غير مثقف يؤدي عملا اليا يوما بعد يوم ، لكنه يسأل نفسه فجأة : (ماذا يعني انني اؤدي هذا العمل ؟ ماذا تعني حياتي ؟ ماذا يكون معنى حياتي ؟) لأن هذا

الانسان يسأل هذه الاسئلة ذاتها في طريقه الى العمق ، على حين ان الشخص الاخر ، دارس التاريخ ، يسكن في السطح وسط الاجسام المتحجرة المستخرجة من العمق من جراء زلزال روحي في الماضي . قد يستحوذ العامل البسيط على الحقيقة ، حتى ولو لم يقدر ان يجيب على سؤاله ، والدارس المتعلم قد لا يملك اية حقيقة برغم انه يعرف جميع حقائق الماضي » (9 : ص62) .

***

فهل لدى الانسان مرشد في رحلته الى الاعماق ؟ ليس لديه سوى خيط ابيض واه وحيد هو انه يعرف انه ليس لديه مرشد . . . انه محاصر باليأس واللامعنى والموت والقلق لكنه يأخذ هذه الاشياء جميعا على عاتقه ، انه يحمل صليبه ، وهو بقراره بحمله لصليبه انما يصل الى الايمان المطلق الذي هو « موقف على حد امكانات الانسان . انه هو هذا الحد . ولهذا فهو شجاعة اليأس والشجاعة الموجودة في كل شجاعة وفوقها . انه ليس مكانا يستطيع ان يحيا فيه الانسان ، انه بدون امن المكلمات والتصورات ، انه بلا اسم ولا كنيسة ولا طقس ديني ولا لاهوت . لكنه يتحرك في عمقها جميعا . انه قوة الوجود التي فيها تشترك والتي هي منها تعبيرات متناثرة » (6 : ص182) . . . ان الانسان تجاوز ، لكنه تجاوز داخل حدود معينة ، لكن الانسان لا يملك الا ان يأخذ تجاوزه على عاتقه : ماذا يفعل بهذا التجاوز ؟ هل يجمده ؟ ام يزيفه ؟ ام يجعله صليبا يحمله فوق ظهره طوال ايامه ؟ ان القرار قرار ذاتي يتخذه برغم الموت الذي هو حد لامكاناته ، وبرغم القلق من جراء اشكال العدم المحيطة به ، مثبتا بهذا شجاعته ، شجاعته من اجل الكينونة . . . ليست الشجاعة عند بول تيليش مجرد فعل اخلاقي ، فبجانب هذا هي فعل انطولوجي يكشف عن الوجود . . . وهكذا بالشجاعة التي هي تأكيد الوجود « بالرغم من » اشكال الدمار المحيطة بالانسان ، واعلاء بوجود الانسان يربط تيليش على نحو متكرر : الانطولوجيا بالتاريخ . . والانسان بقراره التجاوزي يفقد نفسه هو في رحلته في الاعماق وليس هناك مبرر يسمح لنا بأن نتجنب عمق الحقيقة ، الطريق الوحيد الذي يقع فيه عمق المعاناة . . . إن « اشعياء » يطلب منا فقدان انفسنا من اجل انفسنا » (9 : ص68) على ان نجعل من المحبة قوة دافعة لتأكيد تجاوز الانسان نحو البشرية على الا يفهم بالقوة الطغيان فالقوة عند تيليش هي

« الوجود وهو يمارس ذاته ضد تهديد اللاوجود » (7 : ص37) . . والحب على هذا الاساس هو « قوة الجديد في كل انسان وفي كل التاريخ . . . انه خفي في ظلام نفوسنا وتاريخنا ، لكنه ليس خفيا تماما على اولئك الذين تستحوذ عليهم حقيقة « الا تعرفونه » ؟ هكذا سأل (اشعياء) افلا نعرفه نحن ؟ » (9 : ص186) .

ما هو هذا الذي يلفتنا اصحاح اشعياء اليه والذي ينبهنا تيليش الى ما فيه؟ إنه الجديد الذي يولد . . انه ينبهنا الى وجود جديد . . انه خطاب ليس موجهاً الى كل انسان . . . بل موجه الى قلة تحسن النظر والامعان ، قلة نفـذت من لحظة الحاضر الضائعة الى الابدية وتعمل على ان تجعل العالم في كل لحظة خلقا جديدا ، انهم الذين قيل عنهم « واعطيهم قلبا واحدا واجعل في داخلكم روحا جديدا وانزع قلب الحجر من لحمهم واعطيهم قلب لحم » (سفر حزقيال (اصحاح 11) الآية 19) . . . هذه القلة هي التي اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الأرض اثقالها قالت : ما لها الأرض قد تزلزلت ؟ ما لها قد تزعزعت الاساسات ؟ وعندما تتساءل هذه القلة يحدث زلزال من نوع جديد ، زلزال يولد الجديد . ان هذه القلة لا تفنى ذاتها في المتناهي ، بل تعيش في المتناهي وعينها على الخالد « ان المسيح يمدح الفقراء طالما انهم يعيشون في عالمين اثنين : العالم الحالي والعالم الذي سيأتي ، وهو يهدد الاغنياء طالما انهم يعيشون في عالم واحد فحسب . » (9 : ص35-36) وهـذه القلة لا زمان محدد لها تأتي فيه ، لكن اذا جاءت تزلزل الأرض « لقد حدث زلزال عندمـا سأل ماركس عن وجـود تاريخ عقلي واخلاقـي في استقـلال عن اساسـه الاقتصادي والاجتماعي . . . لقد حدث زلزال بشكل اكثر بركانية عندمـا تسـاءل الفلاسفة الاول عما اعتنقه كل انسان من زمان ساحق ، عندما تساءلوا عن الوجود نفسه . وعندما اصبحوا واعين بالواقعة المدهشة التي تتضمن الوقائع جميعا من انه يوجد شيء لاعدم فانه كان قد تم الوصول الى عمق لا مثيل له للفكر » (9 : ص 61) وهذه القلة لديها تجاوزها الانساني ولديها استعدادها ان تلتقط الابدي لتعانق به لحظة الحاضر حتى تحقق اللحظة الحبلى ، لحظة الزمن المتحقق « الانسان يتجاوز ـ كما لا يقدر كائن آخر ـ حدود عالمه المعطى . انه يشارك في شيء لا نهائي ، في نظام ليس مرحليا ، ليس ذا طبيعة تدميرية ، ليس مأساويا ، بل في نظام خالد ومقدس ومبارك . ولهذا فهو عندما ينصت الى كلمة النبي ، وعندما يسمع عن الرب الخالد

وعن عظمة قوته ولغز افعاله ، فان استجابة ما تستيقظ في اعماق نفسه ، يكون قد لمس النهائي فيه . وكل انسان يعرف ، في بعض عمق نفسه ، ان هذا حق » (9 : ص31) . .

***

فمتى ، متى تأتي هذه القلة التي تزلزل والتي تخلص العالم من فنائه وتربطه بالابدية ؟ انها تأتي في جميع الازمان دون وقت بعينه . . . وكيف نعرفهم ؟ ان لهم عند تيليش علامتين ، الاولى انهم اذا جاءوا جاءوا كالمسيح لا يعلن عن نفسه بل يتخفى ، انه لا يفعل صنيع وجهاء الامة يحيطون انفسهم بالطبل ، بل انه اذا جاء يطلب من اتباعه الا يعلنوا عن مجيئه . . . ثم العلامة الثانية لهم عند تيليش هي انهم اذا جاؤوا جاؤوا كالمسيح ايضا : عليه ان يقتل اولا ثم يحيا بعد ذلك . . . عليه ان يموت موتا معنويا بان ينبذ من وجهاء الامة « لقد بدأ يكشف سر قدره المسيحي . انه قدر مخالف لكل ما توقعه الناس ، وما حلم به المتنبئون وما امل فيه الاتباع . كان عليه ان ينبذ من السلطات السياسية للأمة . . . كان عليه ان ينبذ من السلطات الدينية لشعب مختار . كان عليه ان ينبذ من السلطات الثقافية لذلك التراث المفروض فيه ان يقهر جميع التراث الوثني من خلال المسيح . كان عليه هو ان يعاني ذلك الذي كان متوقعا منه ان يبدل كل معاناة الى سلام . كان عليه هو ان يموت ، ذلك الذي كان مفروضا ان يظهر في عظمة الهية » (9 : ص147) . .

ان الذي يزعزع الاساسات ويدك الأرض دكا لولادة الجديد قد يكون جاء : قد يكون المسيح وقد يكون اسبينوزا وقد يكون ماركس وقد يكون نيتشه . . وقد لا يكون جاء . . . قد يكون انت . . .

فما هي خصائص هذه الوجود الجديد ؟ انه ليست له خصائص ايجابية والا نكون قد تجمدنا في الحاضر وقتلنا الابدي . . . انه هو ما نهرب منه . . . انه القديم الذي منه نهرب ، انه ما لا نملكه . انه ما يتفلت منا والذي مع هذا نظل نسعى العمر كله نجري وراءه « ان الحياة الجديدة لن تكون حياة جديدة حقا اذا لم تكن تصدر من النهاية الكاملة للحياة القديمة ، والا فيجب دفعه مرة اخرى . ولكن اذا خرجت الحياة الجديدة من القبر ، فحينئذ يكون المسيح نفسه قد ظهر » (9 : ص196) . .

انه الرحلة في الاعماق . . اعماق النفس واعماق العالم . . . بحثا عن ماذا ؟ بحثا عما لا مفر منه ، عن الوجود الذي منه نهرب . . . نبحث عن الوجود الذي لا يمكن ان يتصف نبحث عما ليس له كفوا احد الا وهو الله ، فالله ليس شيئا يمتلك شأن بقية الاشياء ، انه فوق هذا . . . اننا دائما في سعي وراء ما لا يستنفد وان « اسم هذا العمق للانهائي والذي لا يستنفد واساس كل وجود هو الله . ذلك العمق هو ما تعنيه كلمة الله » (9 : ص63) .

فهل يمكن للجديد ان يتولد من القديم ؟ هذا ما ينفيه تيليش تماما ويؤيد كلامه بنصوص من الكتاب المقدس جذبا للمؤمنين بهذا الكتاب « ان الجديد لا يخلق من القديم ، ولا حتى من خيرما في القديم ، بل من موت القديم . ليس القديم هو ما يخلق الجديد . ان ما يخلق الجديد هو ما وراء القديم والجديد ، الابدي » (9 : ص182) . . يقول سفر اشعياء : « لا تذكروا الاوليات . . . والقديمات لا تتأملوا بها . ها انذا صانع امرا جديدا . الان ينبت » ويقول انجيل متى : « ليس احد يجعل رقعة من قطعة جديدة على ثوب عتيق لأن الملء يأخذ من الثوب فيصير الخرق اردأ . ولا يجعلون خمرا جديدة في زقاق عتيقة . لئلا تنشق الزقاق فالخمر تنصب والزقاق تتلف . بل يجعلون خمرا جديدة في زقاق جديد فتحفظ جميعا » . . بل الجديد لن يتولد من مجرد موت القديم فحسب ، بل من موته ايضا في الذاكرة .

فمتى يأتي هذا الجديد الذي لا يسمى ؟ كتب تيليش « ان الجديد في التاريخ يأتي دوما عندما لا يعود الناس يؤمنون به . لكن من المؤكد انه لا يأتي الا في اللحظة التي يصبح فيها القديم مشاهدا على (انه) قديم ومأساوي وفي حالة الموت ، وعندما لا يلوح اي طريق . اننا نعيش في مثل هذه اللحظة ، مثل هذه اللحظة هي موقفنا (نحن) . ونحن لا ندرك هذا الموقف في عمقه الا اذا توقفنا عن ان نقول : نحن نعرف من اين سيأتي الجديد . انه سيأتي من (هذا) الدستور او (هذه) الحركة او (هذه) الطبقة الخاصة او (هذه) الامة او (هذه) الفلسفة او (هذه) الكنيسة . بالطبع لا يستبعد ان يكون اي من هذه الاشياء هو المكان الذي منه سيظهر الجديد . غير انه ما من واحد منها يضمن ظهوره . . . انني اكرر : ان الشيء الاول عن الجديد هو اننا لا نستطيع ان نرغمه او ان نحصيه . . . كل ما نستطيع هو ان نستعد له . علينا ان ندرك باكبر قدر من العمق ان الاشياء السابقة قد

شاخت وانها تدمر عصرنا تماما في اللحظة التي نحاول بكل ما لدينا من الشجاعة ان نحتفظ بخير ما فيها . وعلينا ان نبذل محاولة الادراك هذه في حياتنا الاجتماعية والشخصية على السواء » (9 : ص183 -184) . . . ان الجديد يجب ان يصنع . . ان تيليش كعادته يربط الانطولوجيا بالتاريخ . . . انه يلتقط الخيوط من هيدجر حين يقول : « الكلمة اليونانية للحقيقة تعني : جعل الخفي يتجلى . الحقيقة مخيفة ويجب الكشف عنها . ولا احد يملكها بشكل طبيعي . انها تسكن في الاعماق تحت السطح » (9 : ص120) والانسان باستعداده لقتله للقديم وتقويضه ونسيانه تماما يساعد الحقيقة على ان تتكشف ، ويساعد الانسان على ان يخرج للناس اجمل ملكاته واروعها . وهكذا . . . يجب ان تكون رحلتنا في الاعماق كي نقضي على اغترابنا فان « حالة حياتنا الكلية هي غربة عن الاخرين وعن انفسنا لاننا منفصلون عن اساس وجودنا ، لاننا منفصلون عن اصل وهدف حياتنا . ونحن لا نعرف من اين اتينا أو الى اين نمضي . اننا مفصولون عن سر وعمق وعظمة وجودنا . ونحن نسمع صوت ذلك العمق ، لكن آذاننا مغلقة . ونحن نشعر بأن شيئا جذريا وكليا وغير مشروط مطلوب منا ، لكننا نتمرد ضده ونحاول ان نهرب من الحاجة ولا نقبل وعده . وعلى اية حال فلا مهرب لنا . اذا كان هذا الشيء هو اساس وجودنا فنحن مرتبطون به طوال الابدية . تماما كما نحن مرتبطون بانفسنا وبالحياة الأخرى كلها . ونحن نظل دائما في اسر قوة ذلك الذي منه نقترب » (9 : ص161) .

***

هذا هو بول تيليش ، فهل هو ارثوذكسي جديد كما يصفه وليم باريت في المقدمة التي كتبها عن الأرثوذكسية الجديدة في كتاب « الفلسفة في القرن العشرين » ؟ حقا اننا نجد انشغالا دينيا ، لكنه عند تيليش انشغال ضروري للنفاذ من اساسات المتدينين توصلا الى شيء اعمق من تدينهم السطحي الخارجي . . . والغريب ان وليم باريت تنبه هو نفسه الى هذا عندما ذكر « الدين . . . عند تيليش هو مذهب اهتماماتنا القصوى ، او بدقة اكثر انه مذهب الرموز التي تعبر عن اهتماماتنا القصوى . والدين بهذا التعريف ليس من الضروري ان يكون شيئا حسنا ، فقد تكون اهتمامات الانسان القصوى الشر ، وتيليش في الحقيقة يبحث موضوع الاديان الشيطانية » (2 : الجزء الرابع : ص625) .

فهل هو فيلسوف وجودي ؟ الا يتحدث عن الانفصال و« الانفصال عند الوجوديين هو اساس جميع الاسس » ؟ (3 : ص151) ولكن اليس الانفصال هو جوهر التفكير الفلسفي جميعه لا اساس مذهب بعينه هو الوجودية على التخصيص ؟ « فالفلسفة تبدأ كانقطاع ، كتوقف يضع كل شيء موضع التساؤل ، انها توقف عن التلقائية وحالة الاعتياد . . . انها انفصال العقل عن الجسد ، المواطن عن مدينته ، الانسان عن العالم . والمشكلة هي استرداد الاشياء مرة اخرى وذلك بتبريرها » (3 : ص150) .

فهل هو رأسمالي النزعة ؟ كيف وقد كال لها اعنف هجوم ؟ فهل هو اشتراكي ؟ كيف وقد هاجم الماركسية ؟ فهل هو ضد الاشتراكية ؟ كيف وقد مجد كارل ماركس ؟ اذن ما هي حكايته ؟ ما حكاية بول تيليش ؟ انه كل هذا ولا ذاك في الوقت نفسه انه يرفض باسم الابدية ويقبل باسم التاريخ . . . هذا هو سره ، هذا هو دربه ، وهذا هو عمقه الذي فيه يسير خلقا للجديد بعد ان يقوض القديم حتى في الذاكرة . . . اليس الاوفق في زمن زعزعة الاساسات ، وعندما تخرج الأرض اثقالها ان نكف عن ذلك العبث الذي يفعله المدرسيون بتقسيم الناس الى ماركسي او وجودي او تحليلي ؟ الا نحاول ان نجعل بول تيليش انموذجا يحتذى ويتجاوز حتى لا تتجمد فيه وفي مبادئه هو نفسه الذي جعل من كلمات فويرباخ انموذجا يحتذى ويتجاوز وهي الكلمات التي يقتبسها هو نفسه ؟ : « لا ترغب في ان تكون فيلسوفا مقابل ان تكون انسانا . . . لا تفكر كمفكر . . . فكر ككائن حي حقيقي ، فكر في الوجود الانساني ؟ (4 : ص12) . . . انه واحد من تلك القلة القليلة التي تأتي في وقت النكبات حاملة معها الوجود الجديد ، والتي وصفها بقوله : « لقد شعرت دوما انه قد يوجد القليلون الذين هم . . . قادرون فوق كل شيء على ان يقولوا ما يعرفون لانهم على درجة كبيرة من الشجاعة للوقوف في وجه العداوة من جانب الكثيرين ، والى تلك القلة تتوجه كلماتي بصفة خاصة » (9 : ص18) .

* * *

الفصل الأول

الوجود والشجاعة

تحقيقا لما اقتضاه المشرفون على هذه المحاضرات[1] من ضرورة اهتمامها بالدين في ضوء العلم والفلسفة قمت باختيار مفهوم تلتقي فيه المشكلات اللاهوتية والاجتماعية والفلسفية وهو مفهوم الشجاعة كموضوع لها ، ولا يضاهي هذا المفهوم الا عدد محدود من المفاهيم الاخرى في جدواه في تحليل الموقف الانساني ، فالشجاعة حقيقة اخلاقية لكنها تضرب جذورها في غور الوجود الانساني بأسره وتمتد الى هيكل الوجود ذاته ويتعين بحثها من المنظور الانطولوجي لكي نفهمها من الناحية الاخلاقية .

ويتجلى ذلك في احدى المناقشات الفلسفية المبكرة للشجاعة وهي محاورة « لاشيز » لأفلاطون وعلى امتداد هذه المحاورة يتم رفض العديد من التعريفات الاولية للشجاعة ثم يتصدى نيقياس القائد المشهور لمحاولة طرح تعريف لها من جديد ، وقد كان حرّياً به باعتباره قائدا عسكريا ان يعرف ماهية الشجاعة وأن يكون بوسعه تعريفها ، لكن تعريفه ـ شأن التعريفات الأخرى ـ لا تثبت جدارته بالأخذ به ، فاذا كانت الشجاعة على نحو ما يؤكد نيقياس هي المعرفة « بما يتعين أن نرهبه وما ينبغي ان نقدم عليه » فان المسألة عندئذ تميل الى اكتساب طابع شامل ، اذ لكي يتصدى المرء لها فانه يتعين ان يمتلك ناصية « المعرفة » بكل ما هو خير وكافة ما هو شر في ظل جميع الظروف » ، لكن هذا التعريف يتناقض مع ما تقرر من قبل من ان الشجاعة هي فحسب جزء من الفضيلة ، ويصل سقراط في هذه المحاورة الى القول

---

(1) ظهر هذا الكتاب في صورته الأولى في شكل سلسلة من المحاضرات القاها تيليش على طلبة الفلسفة بجامعة بيل الامريكية .

باننا « اخفقنا على هذا النحو في اكتشاف ما تعنيه الشجاعة حقا » ، ويعد هذا الاخفاق بالغ الخطورة في اطار فكر سقراط ، فقد ذهب سقراط الى القول بأن الفضيلة هي المعرفة ومن ثم فان الجهل بمعنى الشجاعة يجعل من التصرف وفق الطبيعة الحقة للشجاعة امرا مستحيلا ، لكن اخفاق سقراط هذا اكثر اهمية من معظم التعريفات التي تبدو مكللة بالسواد في تصديها للاحاطة بحقيقة الشجاعة (بل واكثر اهمية من تعريف افلاطون ذاته ومن تعريف ارسطو) ، ويكشف الاخفاق في التوصل الى التعريف للشجاعة باعتبارها فضيلة ضمن الفضائل الأخرى عن مشكلة أساسية تتعلق بالوجود الأنساني ، ويوضح هذا الأخفاق ان تفهّم الشجاعة يفترض بصورة مسبقة فهما للانسان ولعالمه وبنى هذا العالم وقيمه ، ومن يحيط علما بذلك هو وحده الذي يعرف ما الذي يتعين تأكيده وما الذي ينبغي نفيه ، وتقود المسألة الاخلاقية المتعلقة بطبيعة الشجاعة بصورة لا مهرب منها الى المسألة الانطولوجية المتعلقة بطبيعة الوجود ، ويمكن ان يكون العكس صحيحا كذلك ، فالمسألة الانطولوجية الخاصة بطبيعة الوجود يمكن ان تطرح باعتبارها المسألة الاخلاقية المتعلقة بطبيعة الشجاعة ، ويمكن ان توضح الشجاعة ماهية الوجود كما يمكن ان يظهر لنا الوجود ما الذي تعنيه الشجاعة ، ومن هنا فان الفصل الاول من هذا الكتاب يدور حول الوجود والشجاعة ، وعلى الرغم من انه ليس ثمة فرصة متاحة امامي تكفل لي النجاح حيث اخفق سقراط الا ان شجاعة المخاطرة بالتعرض لاخفاق لا يمكن على وجه التقريب تجنبه قد تساعدنا في الابقاء على مشكلة سقراط تلك حية ومتوهجة .

الشجاعة والصمود : من افلاطون الى توما الاكويني

يدمج العنوان الاصلي لهذا الكتاب وهو « الشجاعة من اجل الوجود » كلاً من معني مفهوم الشجاعة ، اي المعنى الاخلاقي والمعنى الانطولوجي ، فالشجاعة كسلوك انساني وباعتبارها موضوعا للتقويم هي مفهوم اخلاقي ، وهي بوصفها تأكيدا كليا وجوهريا للذات يتعلق بوجود المرء مفهوم انطولوجي ، والشجاعة من اجل الوجود هي السلوك الاخلاقي الذي يؤكد الانسان فيه وجوده رغماً عن تلك العناصر المتعلقة بوجوده التي تتضارب مع التأكيد الجوهري لذاته .

واذا ما تأملنا تاريخ الفكر الغربي لوجدنا معنيين للشجاعة يشار اليهما صراحة

او ضمنا على امتداد مسار هذا الفكر ، وحيث انه يتعين علينا ان نتناول في فصول منفصلة الافكار الرواقية والرواقية الجديدة عن الشجاعة فسأقتصر هنا على تفسير الشجاعة في ضوء التصور الفكري الممتد من افلاطون حتى توما الاكويني ، ترتبط الشجاعة في جمهورية افلاطون بذلك العنصر من عناصر الروح الذي يوصف بانه العنصر الجسور أو الملهم ، ويقرن الامران بذلك القطاع من المجتمع الذي يسمى بالحراس ، ويكمن العنصر الجسور او الملهم بين العنصر الفكري والعنصر الحسي في الانسان . انه يمثل ما هو أهوج في كفاحه للوصول الى ما هو نبيل وهو بهذا الوصف يحتل مكانة محورية في هيكل الروح ويعد بمثابة معبر للانشقاق بين العقل والرغبة او على الأقل يمكنه القيام بهذا الدور ، وبالفعل فان التيار الرئيسي في الفكر الافلاطوني وتقاليد المدرسة الافلاطونية يعكس ثنائية معينة ويؤكد الصراع بين ما هو عقلي وما هو حسي ، الا ان هذا المعبر لم يقدر له ان يستخدم ، فحتى عصر ديكارت وكانت كان لا يزال لتصفية ما هو وسط في وجود الانسان نتائجه الاخلاقية والانطولوجية ، كان هذا الوضع هو المسئول عن التشدد الاخلاقي لدى كانت وعن تقسيم ديكارت للوجود الى فكر وامتداد ، ومن المعروف تماما في اي اطار سوسيولوجي حدث هذا التطور ، كان الحراس على النحو الذي تصورهم به افلاطون هم الأرستقراطية المسلحة والممثلين لما هو نبيل ومتسام ومن صفوفهم ظهر حملة مشاعل الحكمة مضيفين بذلك الحكمة الى الشجاعة ، ولكن هذه الأرستقراطية وقيمها قد تحللت ، بل واختفت في المراحل الاخيرة من حياة العالم القديم وكذلك المجتمع البرجوازي ، ومكانها ظهر حملة مشاعل العقل المستنير وكذلك الجماهير الموجهة والمنظمة بصورة تكنيكية ، ولكن من الملاحظ ان افلاطون نفسه كان ينظر الى العناصر الوسطى في وجود الانسان باعتبارها تؤدي وظيفة جوهرية في وجود الانسان باعتبارها تعكس قيمة اخلاقية وماهية سوسيولوجية .

احتفظ ارسطو بالعنصر الارستقراطي في مبدأ الشجاعة وقام بتقييده كذلك ، وذهب الى القول بأن الدافع الى تحمل الالم والتعرض للموت بشجاعة يتمثل في ان القيام بذلك عمل نبيل بينما الاحجام عنه عمل وضيع ، فالرجل الشجاع يتصرف كذلك « من أجل ما هو نبيل : لأن ذلك هو مقصد الفضيله » ، ولفظ نبيل في هذه الفقرة وغيرها من الفقرات هو ترجمة للفظ Kalos اليوناني كما أن كلمة وضيع ترجمة

للفظ aiscbros وعادة ما تترجم هاتان الكلمتان اليونانيتان على التوالي بكلمتي « جميل » و« قبيح » ، وهكذا فان العمل الجميل أو النبيل هو عمل يتعين ان نشيد به ، والشجاعة تبدع ما يستحق الاشادة وتنبذ ما يتعين احتقاره ، والمرء انما يشيد بما يحقق فيه الوجود ذاته ، ويجعل من عمليات اكتماله امرا واقعا ، والشجاعة تأكيد لطبيعة المرء الجوهرية ومقصد المرء الداخلي وتحققه ، الا انها تأكيد يحمل في ذاته طابع التحفظ بقولنا انه يحدث رغماً عن وجود عناصر معينة نقصدها ، انها تأكيد يتضمن التضحية المحتملة التي لا يمكن تجنبها في بعض الحالات بالعناصر التي تنتمي كذلك الى وجود المرء والتي ان لم تتم التضحية بها فانها تحول دون وصولنا الى تحققنا الفعلي ، وقد تتضمن تلك التضحية باللذة والسعادة بل وحتى بوجود المرء ، ايا ما كان الامر فانها تضحية جديرة بالاشادة لانه في العمل الجسور يسود الجزء الاكثر جوهرية من وجودنا في مواجهة الجزء الأقل جوهرية ، ان جمال الشجاعة وطابعها الخير هما اللذان يجعلان مما هو جميل وخير متحققين فيها ومن ثم فانها نبيلة .

يتحقق الكمال بالنسبة لأرسطو وكذلك بالنسبة لأفلاطون على درجات : طبيعية ، شخصية ، واجتماعية ، وتبدو الشجاعة باعتبارها تأكيد الوجود الجوهري للمرء اكثر تجليا في عدد من هذه الدرجات منها في الدرجات الأخرى ، وحيث ان اعظم اختبار للشجاعة هو الاستعداد للقيام بأكبر التضحيات اي الاستعداد للتضحية بحياة المرء وبما ان مهنة الجندي تتطلب منه دائما الاستعداد لبذل هذه التضحية فان شجاعة الجندي قدر لها ان تكون ـ ولا تزال بشكل ما ـ المثال البارز للشجاعة ـ تشير الكلمة اليونانية المقابلة لكلمة الشجاعة في الانجليزية وهي andreia (وتعنى حرفيا الرجولة) وكذلك كلمة fortitudo اللاتينية (وتعنى حرفيا القوة) ـ تشيران الى ارتباط مفهوم الشجاعة بالجانب العسكري ، وبقدر ما ظلت الارستقراطية هي المجموعة التي تحمل السلاح تمازجت الارتباطات الارستقراطية والعسكرية لمفهوم الشجاعة ، وحينما تحلل التقليد الارستقراطي واصبح بالوسع تعريف الشجاعة باعتبارها المعرفة الشاملة بما هو خير وما هو شر تداخلت الحكمة والشجاعة واصبحت الشجاعة الحقة مميزة عن شجاعة الجندي ، هكذا نفهم شجاعة سقراط وهو يلقى نحبه باعتبارها شجاعة ديمقراطية ـ رشادية لا بوصفها ارستقراطية ـ بطولية .

لكن التفسير الارستقراطي تم احياؤه في مطلع القرون الوسطى واصبحت الشجاعة مرة اخرى للنبالة ، فالنبيل الاقطاعي هو ذلك الذي يمثل الشجاعة باعتباره جنديا ورجلا نبيل المحتد ويتمتع بما اسمى بالروح السامية ، النبيلة والشجاعة ، ونجد في اللغة الالمانية كلمتين تعنيان صفة شجاع هما tapfer وmutig وتعنى الكلمة الاولى في مدلولها الاصلي ، حازم ، هام ، وله ثقله ، وتشير بذلك الى قوة الوجود في الشريحة العليا من المجتمع الاقطاعي ، اما الكلمة الثانية فهي مشتقة من لفظ mut بمعنى حركة الروح التي تشير اليها الكلمة الانجليزية mood بمعنى مزاج او حالة نفسية ، ومن هذا تشتق كلمات في اللغة الالمانية من نوعية : schwermut وhochmut وKleinmut التي تعني على التوالي الروح المثقلة والسامية والمحدودة ، واللفظ الالماني mut يشير الى موضوع يتعلق بالقلب اي بالمحور الشخصي وبالتالي فان لفظ mutig الالماني المشتق منه يمكن ان يؤدي معناه بلفظ beherzt الالماني كذلك تماما كما يستمد لفظ شجاعة courage في اللغتين الانجليزية والفرنسية من لفظ cœur الذي يعني القلب وبينما احتفظت كلمة mut بهذا المعنى الاكثر عمومية فان كلمة topfer keit اصبحت بصورة متزايدة تعني الفضيلة الخاصة للجندي ولم تعد مرتبطة بالاقطاعي او الرجل النبيل ، ومن الواضح ان لفظي mut الالماني وcourge الانجليزي يطرحان بالضرورة مباشرة المسألة الانطولوجية بينما لفظا tapferkeit وfortitude في معانيهما الراهنة ليست لهما هذه الارتباطات ، وما كان بالوسع ان نجعل عنوان هذه المحاضرات « الصمود من اجل الوجود » ، وانما كان من الضروري جعله « الشجاعة من اجل الوجود » وتوضح هذه الملاحظات اللغوية الموقف في القرون الوسطى فيما يتعلق بمفهوم الشجاعة وفي التوتر القائم من ناحية بين اخلاقيات بدايات القرون الوسطى الارستقراطية ـ البطولية وبين الاخلاقيات الديمقراطية ـ الرشادية التي تعد ميراث التقليد المسيحي ـ الانساني الذي طفا على السطح من جديد في نهاية القرون الوسطى من ناحية اخرى .

ويلقى هذا الموقف التعبير الكلاسيكي عنه في مبدأ الشجاعة لدى توما الاكويني ، فهو يدرك الثنائية في معنى الشجاعة ويناقشها ، والشجاعة بالنسبة له هي قوة العقل الكفيلة بقهر كافة ما يتهدد تحقيق الخير الاسمى ، وهي تتحد مع الحكمة اي مع تلك الفضيلة التي تمثل الوحدة مع الفضائل الاربع الاساسية

(والفضيلتان الاخريتان هما الاحتمال والعدل) ويمكن ان يوضح اجراء تحليل دقيق ان هذه الفضائل الاربع ليست على قدم المساواة ، فالشجاعة المقترنة بالحكمة تتضمن الاحتمال من جانب المرء وكذلك العدل ازاء الاخرين ، وهكذا فان السؤال المطروح يغدو حينئذ متعلقا بما اذا كانت الشجاعة او الحكمة هي الفضيلة الاكثر شمولا ، وتعتمد الاجابة على نتيجة المناقشة الشهيرة حول اولوية العقل او الارادة في جوهر الوجود وبالتالي في الشخصية الانسانية ، حيث ان توما الاكويني يقف بوضوح كامل الى جانب العقل فانه يخضع الشجاعة للحكمة كنتيجة ضرورية لذلك ، اما علاقتها بالحكمة ، والفارق بين هذين النمطين من الفكر حاسم بالنسبة لتقويم « الشجاعة الجسورة » (او اذا شئنا استخدام تعبيرات دينية لقلنا ان الفارق حاسم بالنسبة لتقويم مخاطرة الايمان ») ، والشجاعة في ظل اولوية الحكمة هي جوهريا « قوة العقل » التي تجعل من الخضوع لما يمليه المنطق (او الوحي) أمرا ممكنا بينما تسهم الشجاعة الجسورة في خلق الحكمة ، ويتمثل الخطر السافر لوجهة النظر الاولى في الركود غير الخلاق ـ على نحو ما نجده في جانب كبير من الفكر الكاثوليكي والعقلاني ، بينما يتجلى الخطر الواحد بنفس الدرجة لوجهة النظر الثانية في التصلب غير الموجود وذلك على نحو ما نراه في جانب من الفكر البروتستانتي وفي العديد من الاداب الوجودية .

الا ان توما الاكويني يدافع كذلك عن المعنى الاكثر تحديدا للشجاعة (الذي يطلق عليه دائما اسم الصمود fortitudo) باعتباره فضيلة الى جوار الفضائل الأخرى ، ويشير كما هو مألوف في تلك المناقشات الى شجاعة الجندي باعتبارها المثال البارز للشجاعة بالمعنى المحدود ، وينطبق ذلك على الميل العام لدى توما الاكويني للربط بين التركيب الارستقراطي لمجتمع القرون الوسطى بالعناصر الكلية في المسيحية والنزعة الانسانية .

يذهب توما الاكويني الى القول بأن الشجاعة هبة من الروح الالهية ، وخلال الروح ترفع القوة الطبيعية للعقل الى كمالها الفائق للطبيعة ، الا ان ذلك يعني ان القوة يتم توحيدها مع الفضائل المسيحية الخاصة اي الايمان والامل والحب ، وهكذا يمكن ان نرى في الأفق تطورا يحمل الجانب الانطولوجي للشجاعة على انه الايمان (بما في ذلك الامل) بينما ينظر الى الجانب الاخلاقي للشجاعة باعتباره يعني الحب او

مبدأ الاخلاقيات ، ان نقل الشجاعة الى عالم الايمان وبخاصة بقدر ما يتضمن ذلك التمسك بالامل يعود فيما يبدو الى وقت مبكر حيث نراه على سبيل المثال في مبدأ امبروز للشجاعة حيث يتتبع التقليد حين يصف الصمود بانه « فضيلة اسمى من بقية الفضائل وذلك على الرغم من انه فضيلة لا تظهر وحدها على الاطلاق ، فالشجاعة تصغي لصوت المنطق وتنفذ مقاصد العقل ، انها قدرة الروح على انتزاع الفوز في مواجهة اعتى الاخطار ومثالها اولئك الشهداء الذين يحفل العهد القديم بذكرهم وتتعدد اسماؤهم في سفر اللاويين ، ان الشجاعة تمنح العزاء وتلهم الصبر وتبدع التجربة وتصبح غير قابلة للتمييز عن الايمان والأمل .

وبوسعنا ان نرى في ضوء هذا التطور ان كل محاولة لتحديد الشجاعة تواجهها تلك البدائل : اما استخدام اصطلاح الشجاعة كاسم لفضيلة ضمن فضائل اخرى الامر الذي يؤدي الى ادماج المعنى الاكثر شمولا للكلمة في كلمتي الايمان والامل واما الحفاظ على المعنى الاكثر شمولا للشجاعة وتفسير الايمان من خلال تحليل الشجاعة ، ان هذا الكتاب يتبع البديل الثاني وذلك مرده بصورة جزئية لاعتقادي بأن « الايمان » يحتاج الى مثل هذه العملية وقوامها اعادة التفسير اكثر من اصطلاح ديني آخر .

الشجاعة والحكمة : الرواقيون

اصبح المفهوم الاكثر شمولا للشجاعة والذي يتضمن عنصرا اخلاقيا وانطولوجيا سائدا في نهاية العالم القديم ومطلع العصر الحديث ومتمثلاً في الرواقية والرواقية الجديدة ، هذان المذهبان ليسا الا مدرستين فلسفتين الى جانب غيرهما من المذاهب الفلسفية ولكنهما معا يضمان ما يتجاوز المدارس الفلسفية ، فهما الطريقة التي اجاب بها عدد من اكثر الشخصيات نبلا في المرحلة المتأخرة من العصر القديم واتباعهم في العصور الحديثة على المشاكل المتعلقة بالوجود وقهروا من خلالها ضروب القلق ازاء القدر والموت ، وبهذا المعنى فان الرواقية هي موقف ديني اساسي سواء بدت لنا في اشكال وحدانية او الحادية او وسيطة بينهما .

من هنا يمكننا القول بان الرواقية هي البديل الوحيد للمسيحية في العالم الغربي ، ويثير هذا الطرح الدهشة في ضوء حقيقة ان الغنوصية او مذهب العرفان

والرواقية الجديدة هما المذهبان اللذان كان على المسيحية ان تخوض نضالا ضدهما على اسس فلسفية ـ دينية وان الامبراطورية الرومانية هي التي تعين على المسيحية ان تصارعها على اسس دينية ـ سياسية ، وقد ظهر الرواقيون ذوو النزعة الفردية والثقافة الرفيعة المستوى باعتبارهم لا يشكلون خطرا على المسيحية والى جانب ذلك كانوا بالفعل على استعداد لقبول عناصر من النزعة الوحدانية المسيحية.، غير ان ذلك تحليل يتسم بالسطحية ، فقد كان للمسيحية اساس مشترك مع النزعة التوفيقية الدينية للعالم القديم الا وهو فكرة هبوط كيان الهي لتحقيق خلاص العالم ، وفي اطار الحركات الدينية التي تدور حول هذه الفكرة تم قهر القلق ازاء القدر والموت من خلال مشاركة الانسان في ذلك الوجود الالهي الذي اخذ على عاتقه التصدي للقدر والموت ، وعلى الرغم من ان المسيحية تلتزم بقناعة مماثلة لذلك فانها كانت اكثر تميزا من النزعة التوفيقية في الطابع الشخصي للمخلص عيسى اليسوع وفي الاساس التاريخي المتعين في العهد القديم ، ومن ثم فان المسيحية كان بوسعها ادماج العديد من العناصر الخاصة بالنزعة التوفيقية الدينية الخاصة بالعالم القديم بداخلها دون ان تفقد اساسها التاريخي الا انها لم تستطع ان تدمج الموقف الرواقي الاصيل ، يبدو ذلك ملحوظا بصفة خاصة حينما نبحث التأثير الهائل لمبادىء الرواقية الخاصة بعقلانية الكون والقانون الطبيعي الاخلاقي على كل من العقديات[1] والاخلاقيات المسيحية ، ولكن هذا الاستيعاب الكبير للافكار الرواقية ما كان بوسعه ان يغطي الهوة بين الاذعان الشامل في الرواقية والايمان بالخلاص الكلي في المسيحية ، وقد دفع انتصار الكنيسة المسيحية بالرواقية بعيدا الى غمار تجهيل لم يقدر لها الخروج منه الا مع مطلع العصر الحديث فحسب ، وبالمثل لم تكن الامبراطورية الرومانية بديلاً للمسيحية ، ونلاحظ هنا من جديد انه من بين الاباطرة الرومان كان الخطر الداهم على المسيحية متمثلا في اولئك الاباطرة الرواقيين الورعين من امثال ماركوس اوريليوس وليس في الطغاة الشرهين من نوعية نيرون ، والسبب في ذلك يكمن في ان لدى الرواقي تلك الشجاعة الاجتماعية والشخصية التي تعد بديلا حقيقيا للشجاعة المسيحية .

---

(1) العقديات : فرع من علم اللاهوت يهدف الى تفسير عقائد دين ما . (هـ . م)

ليست الشجاعة الرواقية من ابتداع الفلاسفة الرواقيين ، لقد صاغوا التعبير الكلاسيكي عنها بمصطلحات عقلانية لكن جذورها تمتد الى الاقاصيص الخرافية واساطير الاعمال البطولية ومأثورات الحكمة القديمة والشعر والتراجيديات القديمة والى قرون من الفلسفة سبقت نشأة الرواقية ، وثمة حادثة مفردة منحت الشجاعة الرواقية قوة خالدة وهي مصرع سقراط الذي اصبح بالنسبة للعالم القديم باسره حقيقة ورمزا حيث اظهر الموقف الانساني في مواجهة القدر والموت ، لقد اوضح شجاعة استطاعت ان تؤكد الحياة لانها استطاعت ان تؤكد الموت ، واحدث تغيرا عميقا في المعنى التقليدي للشجاعة ففي شخص سقراط غدت الشجاعة البطولية الخاصة بالماضي عقلانية وكلية ، لقد خلقت فكرة ديمقراطية عن الشجاعة في مواجهة الفكرة الارستقراطية عنها ، وتجاوزت شجاعة الحكمة الصمود الذي يتحلى به الجندي ، ومنحت الشجاعة في صورتها تلك « العزاء الفلسفي للكثيرين في كافة قطاعات العالم القديم على امتداد عصر حفل بالكوارث وعمليات التحول » .

ويظهر الايضاح الرواقي للشجاعة الذي طرحه فلاسفة من نوعية سينيكا الامتزاج بين الخوف من الموت والخوف من الحياة وكذلك تداخل شجاعة الموت وشجاعة الحياة ، ويشير سينيكا الى أولئك الذين « لا يرغبون في الحياة ولا يعرفون كيف يموتون » ويتحدث عن Libido moriendi اي غريزة الموت وهو نفس الاصطلاح اللاتيني المقابل للاصطلاح الذي استخدمه فرويد ، كذلك يتحدث سينيكا عن اناس يشعرون بأن الحياة لا معنى لها ولا ضرورة واناس يقولون كما في سفر الجامعة : ليس بوسعي ان اعمل جديدا ولا استطيع ان ارى جديدا ، ويقول سينيكا ان ذلك نتيجة لقبول مبدأ اللذة او كما يصفه ـ سابقا التعبير الامريكي الحديث ـ موقف « قضاء الوقت الممتع » الذي يجده بصفة خاصة لدى الجيل الشاب ، ان غريزة الموت ـ كما هو الحال لدى فرويد ـ هي الجانب السلبي للدوافع التي لا تقنع ابدا لطاقة الحياة ، ومن هنا فان قبول مبدأ اللذة كما يقول سينيكا يؤدي بالضرورة الى الاشمئزاز من الحياة واليأس منها ، لكن سينيكا يعلم ـ شأن فرويد ـ ان العجز عن تأكيد الحياة لا يفرض العجز عن تأكيد الموت ، ويتحكم القلق ازاء القدر والموت حتى في حيوات اولئك الذين فقدوا ارادة الحياة ، ويظهر ذلك ان لتوصية الرواقية بالانتحار ليست موجهة الى اولئك الذين قهرتهم الحياة وانما الى

اولئك الذين قهروا الحياة وتملكوا ناصية القدرة على الحياة والموت وبوسعهم ان يختاروا بملء حريتهم بينهما ، فالانتحار - كمهرب يمليه الخوف - يتناقض مع الشجاعة الرواقية من اجل الوجود .

والشجاعة الرواقية بالمعنى الانطولوجي وكذلك بالمعنى الاخلاقي هي شجاعة من أجل الوجود ، فهي تقوم على السيطرة على العقل لدى الانسان ولكن العقل لا يعني في الرواقية الجديدة ما يعنيه في اصطلاحاتنا المعاصرة ، فالعقل بالمعنى الرواقي لا يعني القدرة على تبادل الحجج اي المجادلة على اساس من الخبرة وبأدوات المنطق العادي او الرياضي وانما العقل بالنسبة للرواقي هو العقل الكلي اي الهيكل الحافل بالمعنى للواقع بأسره وللعقل البشري بصفة خاصة ، ويقول سينيكا انه « اذا لم تكن هناك سمة تتعلق بالانسان باعتباره انسانا عدا العقل فان العقل عندئذ يصبح هو السمة الطيبة التي تعادل كافة السمات ، ويعني ذلك ان العقل هو الطبيعة الجوهرية او الحقه للانسان والتي يعد كل شيء بالمقارنة بها عابرا ، والشجاعة من اجل الوجود هي شجاعة تأكيد الطبيعة العقلية للمرء في مواجهة ما هو عابر فينا وعلى نحو يسمو بتلك الطبيعة على ما هو عابر ، ومن الجلي أن الشجاعة بهذا المعنى تشير الى جوهر الشخص وتضم كافة الوظائف العقلية ، واضفاء العقل كوظيفة معرفية محدودة منتزعا من الجوهر الشخصي لا يمكنه ان يخلق الشجاعة فليس بوسع المرء ان يزيح القلق جانبا بالمجادلة بشأنه ، وليس ذلك بالاكتشاف الحديث في عالم التحليل النفسي فقد كان الرواقيون يلمون به تماما في تمجيدهم للعقل ، وكانوا يعلمون ان القلق يمكن قهره فحسب من خلال قوة العقل الكلي التي تسود داخل الانسان الحكيم على الرغبات والمخاوف ، وتفترض الشجاعة الرواقية بصورة مسبقة تسليم الجوهر الشخصي الى لوغوس الوجود باعتباره مشاركة في القوة الالهية للعقل وتجاوزا لعالم العواطف وضروب القلق ، والشجاعة من اجل الوجود هي شجاعة تأكيد طبيعتنا العقلانية رغما عن كافة ما بداخلها مما يتضارب مع توحده مع الطبيعة العقلية للوجود ذاته .

ان ما يتصارع مع شجاعة الحكمة هو المخاوف والرغبات ، وقد ابدع الرواقيون مبدأ عميقا خاصا بالقلق يذكرنا كذلك بالتحليلات الحديثة ، لقد اكتشفوا ان موضوع الخوف هو الخوف ذاته ، يقول سينيكا : « ليس ثمة ما هو مخيف

في الاشياء باستثناء الخوف ذاته » ، ويقرر ابكتيتوس « ليس الموت او العناء هما الشيء المخيف وانما المخيف هو الخوف من الموت والعناء » ، ان قلقنا يضع اقنعة مخيفة على وجوه كافة الناس وفوق جميع الاشياء واذا ما جردنا الناس والاشياء من تلك الاقنعة فان ملامحهم الخاصة ستظهر اما الخوف الذي كانوا يبثونه فسيتبدد . وذلك امر ينطبق حتى على الموت ، فحيث ان تحليلا من حياتنا يسلب منا كل يوم - اي حيث اننا نموت كل يوم - فان الساعة الاخيرة التي نكف فيها عن الوجود لا تجلب بذاتها الموت ، انها تكمل فحسب عملية الموت وما الاهوال التي ترتبط بها الا محض خيال وهي تتبدد اذا ما نزعنا القناع عن محيا الموت .

إن رغباتنا الطليقة هي التي تخلق الأقنعة وتضعها على وجوه الناس وفوق الاشياء ، وقد سبق سينيكا نظرية فرويد عن الطاقة الحيوية وان يكن في مجال اكثر شمولا ، فهو يميز بين الرغبات الطبيعية التي يتم تقييدها والرغبات الطبيعية النابعة من الاراء الزائفة والتي تنطلق بلا قيد ، ان الرغبة باعتبارها رغبة ليست شيئا مفيدا وهي في طبيعتها التي لم تلحقها يد التشويه تقتصر على الحاجات الموضوعية وبالتالي يمكن اشباعها ، لكن الخيال المشوه للانسان يتجاوز الحاجات الموضوعية (فحينما تنجرف مع التيار . . . فان ضياعك لا يعرف الحدود) ويتجاوز معها اي اشباع ممكن وذلك - لا الرغبة باعتبارها كذلك - هو الذي يسفر عن الميل المندفع الى الموت » .

ويخلق تأكيد وجود المرء الجوهري الفرح وذلك على الرغم من الرغبات وضروب القلق ، لقد نصح سينيكا لوكولوس بأن يحرص على تعلم كيفية الشعور بالفرح ، وهو لا يشير الى الفرح بالرغبات المتحققة ، فالفرح الحقيقي هو « امر عسير » ، انه سعادة روحية » سمت فوق كافة الظروف » ، ويصحب الفرح تأكيد الذات لوجودنا الجوهري رغما عن عمليات العرقلة الصادرة عن العناصر العابرة فينا ، ان الفرح هو التعبير الانفعالي عن الموافقة الجسورة على وجود المرء الحقيقي ، وهذا الارتباط بين الشجاعة والفرح يوضح الطابع الانطولوجي للشجاعة بجلاء ، فاذا ما فسرنا الشجاعة بالمفهوم الاخلاقي وحده فان علاقتها بالفرح المتمثل في تحقيق الذات تظل محتجبة بينما تتوافق الشجاعة والفرح في السلوك الانطولوجي الذي يعد تأكيد ذات وجود المرء الجوهري قوامه الحقيقي .

ليست الشجاعة الرواقية متعلقة بالوحدانية أو الاحاد بالمعنى الفني لهاتين الكلمتين وقد طرح الرواقيون مشكلة كيفية ارتباط الشجاعة بفكرة الله واجابوا عليها ، ولكن الاجابة جاءت على نحو خلقت معه من الاسئلة اكثر مما اجابت عليه ، وهي حقيقة تظهر خطورة المبدأ الرواقي للشجاعة ، ويطرح سينيكا ثلاث فقرات حول العلاقة بين شجاعة الحكمة والدين ، تقول الفقرة الاولى : « اذا لم تعترينا المخاوف ولم تفسدنا الملذات فاننا لن نخشى الموت او الآلهة » وفي هذه الجملة فان كلمة الالهة تعني القدر ، انها تلك القوى التي تحدد القدر وتمثل التهديد الكامن فيه ، والشجاعة التي تقهر القلق ازاء القدر تقهر كذلك القلق ازاء الالهة ، فالرجل الحكيم يتجاوز بتأكيده لاشتراكه في العقلي الكلي مجال الالهة ، والشجاعة من اجل الوجود تتجاوز قوة القدر، أما الفقرة الثانية لسينيكا فتتضمن تأكيداً ان روح الرجل الحكيم مماثلة لله ، والاله المشار اليه هنا هو اللوغوس الالهي والذي تقهر شجاعة الحكمة بالتوحد معه القدر وتتجاوز الالهة انه « الله المتعالى على الاله » ، وتصور الفقرة الثالثة الفارق بين فكرة الاذعان الشامل وفكرة الخلاص الكلي بمفاهيم وحدانية ، ويقول سينيكا انه بينما يقبع الله فيما وراء المعاناة فان الرواقي الحق يتعالى عليها ، ويفرض ذلك القول بأن المعاناة تتناقض مع طبيعة الله ، فمن المستحيل عليه أن يعاني ، انه يقبع فيما وراءها ، اما الرواقي ككائن بشري فهو قادر على المعاناة ولكن ما من حاجة تدعوه الى ترك المعاناة تقهر جوهر وجوده العقلي فبوسعه ان يبقى على ذاته متعالية على المعاناة لانها نتيجة لما لا يعد وجوده الجوهري وما هو بمثابة امر عرضي وعابر بداخله ، والتمييز بين قولنا « فيما وراء » و« متعال على » يعني ادراج حكم قيمي ، فالرجل الحكيم الذي يقهر الشجاعة الرغبة والمعاناة والقلق « يفوق الله ذاته » انه متعال على الله الذي يقبع فيما وراء كل هذا بفضل كماله الطبيعي وجوهره القدسي ، وعلى اساس مثل هذا التقويم فان شجاعة الحكمة والتسليم يمكن ان يحل محلها الايمان بالله الذي يشارك - على نحو غير مفهوم - في المعاناة الانسانية ، ولكن الرواقية نفسها ما كان بوسعها ابدا ان تحقق هذه الخطوة .

تصل الرواقية الى سمتها حيثما يطرح السؤال التالي : كيف يمكن تحقيق شجاعة الحكمة ؟ ، على الرغم من ان الرواقيين يؤكدون ان كل البشر متساوون في انهم يشاركون في اللوغوس الكلي فانهم لم يتمكنوا من انكار حقيقة ان الحكمة انما

تمتلك ناصيتها نخبة محدودة تماما من الناس فحسب ، وهم يقرون بأن جموع الناس ليسوا الا «حمقى » تغللهم رغباتهم ومخاوفهم ، وبينما يشارك معظم البشر في اللوغوس الالهي بطبيعتهم الجوهرية او العقلانية فانهم يعيشون حالة قوامها الصراع الفعلي مع عقلانيتهم الخاصة وبالتالي فهم يعجزون عن تأكيد وجودهم الجوهري بصورة جسورة .

كان من المستحيل على الرواقيين ايضاح هذا الموقف الذي ما كان بوسعهم نكرانه ، ولم تكن سيادة « الحمقى » بين جموع الناس هي الشيء الوحيد فحسب الذي لم يتمكنوا من ايضاحه ، فقد كان هناك امر ما بداخل الرجال الحكماء انفسهم واجههم بمشكلة عويصة ، يقول سينيكا انه ما من شجاعة يتسامى زخمها الى تلك الشجاعة التي يولدها اليأس البالغ ، ولكن المرء يتعين عليه أن يتساءل : هل وصل الرواقي باعتباره كذلك الى حالة اليأس البالغ » ؟ وهل بوسعه ان يصل اليها في اطار فلسفته ؟ ام ان ثمة عنصرا غائبا في يأسه وبالتالي في شجاعته ، ان الرواقي باعتباره كذلك لا يعايش اليأس النابع من الخطيئة الشخصية ، وكمثال ينقل ابكتيتوس كلمات سقراط الواردة في كتاب اكزينوفون « يوميات سقراط » : لقد احتفظت بذلك الذي يخضع لسيطرتي » و« لم اقدم ابدا على شيء كان خطأ في حياتي العامة او الخاصة » ويؤكد ابكتيتوس نفسه انه تعلم الا يبدي اهتماما بأي شيء خارج مجال هدفه الاخلاقي ، ولكن ما هو اكثر ايضاحا من مثل هذه العبارات ذلك الموقف العام القائم على التميز والرضا والذي تتسم به الخطب الاخلاقية للرواقيين واتهاماتهم العامة ، فليس بوسع الرواقي ان يقول ـ على نحو ما ذهب هاملت ـ ان الضمير يجعلنا جميعا جبناء ، فهو لا ينظر الى السقوط الكلي من العقلانية الجوهرية الى الحماقة الوجودية كموضوع مسئولية وكمشكلة خطيئة ، فشجاعة الوجود بالنسبة له هي شجاعة تأكيد ذات المرء رغما عن القدر والموت لكنها ليست شجاعة تأكيد ذات المرء على الرغم من الخطيئة والذنب ، وما كان يمكن للمرء أن يغدو بخلاف ذلك فشجاعة مواجهة المرء لذنبه تؤدي الى مسألة الخلاص بدلاً من نكران الذات .

الشجاعة وتأكيد الذات : سبينوزا

تراجعت الرواقية الى العالم الخلفي حينما حل الايمان بالخلاص الكلي محل شجاعة نكران الذات الشامل ، ولكنها عادت الى الصدارة حينما بدأ نظام القرون

الوسطى الذي سادته مشكلة الخلاص في التحلل ، واصبحت الرواقية حاسمة من جديد بالنسبة لنخبة مثقفة رفضت طريق الخلاص دون ان تحل الطريقة الرواقية في نكران الذات محلـه ، وبسبب تأثير المسيحية على العالـم الغربـي لم يكن احياء المدارس الفكرية القديمة في بداية العصر الحديث مجرد احياء فحسب وانما كان تحويرا كذلك ، ذلك امر ينطبق على احياء الافلاطونية وكذلك نزعة الشك والرواقية بل وينطبق على تجديد الفنون والاداب ونظريات الدولة وفلسفة الدين ، وفي كافة هذه المجالات فان سلبية الشعور الذي ساد اواخر العصر القديم ازاء الحياة قد تم تحويره ليغدو تجسيدا لايجابية الافكار المسيحية عن الخلق والتجسد حتى وان كان قد جرى تجاهل او انكار هذه الافكار ، وكانت البنية الروحية للنزعة الانسانية في عصر النهضة مسيحية تماما كما كانت النزعة الانسانية القديمة وثنية وذلك على الرغم من انتقاد النزعة الانسانية الاغريقية للديانات الوثنية وانتقاد النزعة الانسانية الحديثة للمسيحية ، والفارق الحاسم بين نمطي النزعة الانسانية يتمثل في الاجابة على السؤال عما اذا كان الوجود بالضرورة خيرا من عدمه ، وبينما يفرض رمز الخلق المبدأ المسيحي التقليدي حول ان « الوجود خير باعتباره وجودا » فان مبدأ « المادة المقاومة » في الفلسفة الاغريقية يعبر عن الشعور الوثني بأن الوجود غامض بالضرورة بقدر ما يساهم في كل من الصورة الخلاقة والمادة الكابحة ، ان هذا التقابل في المفهوم الانطولوجي الاساسي كانت له نتائج حاسمة ، فبينما نجد انه في الفترات المتأخرة من العصر القديم ترتبط الاشكال المختلفة للثنائية الميتافيزيقية والدينية بالمثال الاعلى للزهد - اي نفي المادة - فان بعث القديم في العصر الحديث قد ادى الى احلال التشكيل النشط لعالم المادة محل النزعة الى الزهد ، وبينما نجد ان الشعور المأساوي يسود الفكر والحياة في العالم القديم وبصفة خاصة يسود الموقف من التاريخ فان عصر النهضة قد دشن حركة تتطلع الى المستقبل والى ما هو خلاق وجديد فيه ، لقد قهر الامل الشعور المأساوي وهزم الايمان بالتقدم الاستسلام للتكرار الدائري ، وتتمثل نتيجة ثالثة للفارق الانطولوجي الاساسي في التقابل في مجال تقويم الفرد من جانب النزعتين الانسانيتين القديمة والمعاصرة، فبينما يقيم العالم القديم الفرد لا باعتباره فردا وانما بوصفه ممثلا لشيء كلي أي لفضيلة ، نجد ان بعث القديم يرى في الفرد كفرد تعبيرا فريدا عن الكون لا يمكن ان يقارن بغيره ، ولا يمكن استبداله ، ويتمتع بأهمية لا متناهية .

من الواضح ان هذه الفوارق قد خلقت اختلافات حاسمة في تفسير الشجاعة ، وأنا هنا لا اقصد الاشارة الى التقابل بين نكران الذات والخلاص ، فالنزعة الانسانية الحديثة هي في التحليل النهائي نزعة انسانية ترفض نكران الذات كذلك ، انها تحل محله نوعا من تأكيد الذات يتجاوز تأكيد الذات الذي طالب به الرواقيون وذلك لانه يتضمن الوجود المادي والتاريخي والفردي ، ورغما عن ذلك فان هناك العديد من النقاط التي تتطابق فيها هذه النزعة الانسانية الحديثة مع الرواقية القديمة الى الحد الذي يمكن معه ان نطلق عليها اسم الرواقية الجديدة ، ويعد سيبوزا يمثل هذه الرواقية الجديدة ففي كتاباته . وعلى نحو لا مثيل له عند كاتب آخر ـ نجد تفصيلا لانطولوجيا الشجاعة ، وهو في وضع عنوان عمله الانطولوجي الرئيسي أي كتاب «فلسفة الأخلاق» يشيرفي العنوان ذاته الى اعتزامه ايضاح الاساس الانطولوجي للوجود الاخلاقي للانسان بما في ذلك شجاعته من اجل الوجود ، لكن الشجاعة من أجل الوجود عند سبينوزا ـ شأنها عند الرواقيين ـ ليست مجرد شيء ضمن اشياء اخرى وانما هي تعبير عن السلوك الجوهري لكل ما يشارك في الوجود اي هي تعبير عن تأكيد الذات ، ويعد مبدأ تأكيد الذات عنصرا جوهريا في فكر سبينوزا وتتجلى سمته الحاسمة في موقف من نوعية ذلك الذي تفصح عنه عبارات من قبيل القول بأن « المسعى الذي من خلاله يحاول كل شيء الاستمرار في وجوده لا يعدو ان يكون جوهره الفعلي » ، كان اللفظ اللاتيني الذي استخدمه سبينوزا لكلمة مسعى هوcontatus الذي يعني الكفاح للوصول الى شيء ما . وليس هذا الكفاح جانبا عارضا في الشيء بل هو جوهره الفعلي ، ان المسعى يجعل الشيء ما هو عليه بحيث انه اذا اختفى فان ذلك الشيء ذاته يتلاشى ، والكفاح من أجل الحفاظ على الذات او تأكيد الذات يجعل الشيء ما هو عليه ، ويصف سبينوزا ذلك الكفاح الذي هو جوهر شيء ما ، بانه قوة هذا الشيء ايضا ويقول عن العقل انه يؤكد او يطرح قدرته الخاصة على الفعل ، وهكذا فاننا نجد انفسنا بازاء مطابقة بين الجوهر الفعلي وقوة الوجود وتأكيد الذات ويتتبع ذلك المزيد من عمليات التطابق ، فيطابق قوة الوجود مع الفضيلة ويطابق الفضيلة بالتبعية مع الطبيعة الجوهرية ، ووفق الطبيعة الحقة للمرء فان الفضيلة تغدو القدرة على الفعل بصورة شاملة ، ودرجة الفضيلة هي الدرجة التي يكافح شخص ما من اجل الوصول اليها والتي بوسعه ان يؤكد عندها وجوده الخاص ، ومن المستحيل ان نتأمل فضيلة ما

باعتبارها سابقة على كفاح المرء للحفاظ على وجوده ، هكذا يمكننا القول بان تأكيد الذات هو الفضيلة على وجه الاطلاق ، ولكن تأكيد الذات هو تأكيد لوجود المرء الجوهري والمعرفة بالوجود الجوهري للمرء انما تتم بوساطة العقل وقدرة الروح على امتلاك ناصية الافكار المناسبة ، ومن ثم فان التصرف بشكل غير مشروط وانطلاقا من الفضيلة هو نفسه التصرف على هدى من العقل لتأكيد الوجود الجوهري للمرء او طبيعته الحقة .

على هذا الاساس يقوم سبينوزا بايضاح العلاقة بين الشجاعة وتأكيد الذات فيستخدم اصطلاحين هما fortitudo اي الصمود وanimositas اي الروحانية ، والصمود ـ كما هو في الاصطلاح المتعارف عليه ـ قدرة الروح وقوتها على أن تكون ما هي عليه جوهريا ، اما الاصطلاح الاخر اي الروحانية المستمد من اللفظ اللاتيني anima اي الروح فهو الشجاعة بمعنى السلوك الشامل للشخص وتعريفها هو : « اعني بالشجاعة الرغبة التي يكافح بها كل انسان للحفاظ على وجوده الخاص بما يتفق فحسب مع ما يمليه العقل » ، وسيقودنا هذا التعريف الى مطابقة اخرى للشجاعة مع الفضيلة بشكل عام ، لكن سبينوزا يميز بين الروحانية والرغبة في مشاركة الاخرين في الصداقة ومديد العون ، وتتفق هذه الازدواجية وقوامها وجود مفهوم جامع ومفهوم محدود للشجاعة مع تطور فكرة الشجاعة بأسره ذلك التطور الذي اشرنا اليه ، تلك حقيقة لا يمكن الا ان تحظى باهتمامنا في اطار فلسفة مذهبية قوامها التدقيق والتماسك مثل فلسفة سبينوزا وتوضح الدافعين المعرفيين اللذين يقرران مبدأ الشجاعة دائما : أي المبدأ الانطولوجي الكلي والمبدأ الاخلاقي الخاص ، كان لذلك نتيجته البالغة الاهمية بالنسبة لواحدة من اكثر المشاكل الاخلاقية صعوبة ، اي العلاقة بين تأكيد الذات وحب الاخرين ، والاخير بالنسبة لسبينوزا امر يقتضيه الاول ، وحيث ان الفضيلة والقدرة على تأكيد الذات متطابقان وحيث ان « الكرم » هو سلوك قوامه التوجه نحو الآخرين بتأثير خيري فانه لا يمكن التفكير في امكان قيام تضارب بين تأكيد الذات والحب ، ان ذلك بالطبع يفترض بشكل مسبق ان تأكيد الذات ليس متميزا فحسب عن « الانانية » باعتبارها ماهية اخلاقية سلبية وانما هو على وجه الدقة ضدهما وتأكيد الذات هو الضد الانطولوجي « للتدني بالوجود » من خلال تأثيرات من قبيل مناقضة طبيعة المرء الجوهرية ، وقد

عبر اريك فروم بصورة مستفيضة عن فكرة ان الحب السليم او الذات والحب السليم للآخرين مرتبطان وأن الانانية ومضايقة الاخرين مرتبطتان بالمثل ، ويتضمن مبدأ تأكيد الذات لدى سبينوزا كلا من الحب السليم للذات (وذلك على الرغم من انه لم يستخدم اصطلاح حب الذات الذي ترددت انا نفسي في استخدامه والحب السليم للآخرين) .

يذهب سبينوزا الى القول بأن تأكيد الذات هو مشاركة في التأكيد الالهي للذات وان « القوة التي يحافظ بها كل شيء بعينه ـ وبالتالي الانسان ـ على وجوده هي قوة الله » ، لقد وصف اشتراك الروح في القوة الالهية من خلال كل من المعرفة والحب واذا ما ادركت الروح ذاتها باعتبارها كيانا يلي الله في المرتبة فانها تدرك وجودها فيه ، وهذه المعرفة بالله وبوجود الروح في الله هي سبب الغبطة الكاملة ، وبالتالي سبب الحب الكامل لمصدر هذه الغبطة ، وهذا الحب روحاني لانه خالد وبالتالي فهو نتيجة وليس موضوعا للعواطف التي ترتبط بالوجود الجسدي ، انها المشاركة في الحب الروحاني اللامتناهي الذي يتأمل الله به ذاته ويحبها ويحب ذاته فانه ايضا يحب ما ينتمي اليه أي البشر ، وتجيب هذه العبارات على سؤالين حول طبيعة الشجاعة ظلا حتى الان دونما اجابة ، فهي توضح سبب كون تأكيد الذات الطبيعية الجوهرية لكل وجود وسبب كونه بهذا الاعتبار الخير الاسمى لكل وجود ، ليس التأكيد الكامل للذات عملا منعزلا يضرب جذوره في الوجود الفردي وانما هو مشاركة في العمل الالهي او الكلي المتمثل في تأكيد الذات ، وقد وصلت انطولوجيا الشجاعة في هذه الفكرة الى التعبير الاساسي عنها ، اما السؤال الثاني الذي تمت الاجابة عنه فهو السؤال عن القوة التي تجعل من قهر الرغبة والقلق امرا ممكنا ، ان الرواقيين لم يكن لديهم ما يطرحونه في معرض الرد على هذا السؤال ، ويتصدى سبينوزا للاجابة انطلاقا من نزعته الصوفية اليهودية بفكرة المشاركة ، فهو يعلم ان تأثيراًما لا يمكن قهره الا من خلال تأثير آخر وان التأثير الوحيد الذي يمكنه قهر تأثيرات العاطفة هو تأثير العقل او الحب العقلي من جانب الروح لاساسها الخالد ، وهذا التأثير هو تعبير عن مشاركة الروح في حب الذات الالهي ، والشجاعة من اجل الذات تغدو ممكنة لانها مشاركة في التأكيد الذاتي للوجود نفسه .

الا ان ثمة سؤالا يظل دونما اجابة سواء من جانب سبينوزا أو من جانب

الرواقيين ، وهو السؤال الذي صاغه سبينوزا نفسه في نهاية كتابه « فلسفة الاخلاق » حيث يتساءل عن السبب في ان طريقة الخلاص التي يتناولها بالايضاح تلقي تجاهلا من جانب الجميع تقريبا ، ويجيب سبينوزا في الجملة الاخيرة النابضة بالتوتر من كتابه بأن ذلك يحدث لأن طريقة الخلاص تلك عسيرة ومن ثم نادرة شأن كل ما يتسم بالسمو ، وقد كانت تلك ايضا اجابة الرواقيين ولكنها اجابة لا عن الخلاص وانما عن الاستسلام .

الشجاعة والحياة : نيتشه

اذا ما نظرنا الى مفهوم سبينوزا عن الحفاظ على الذات وكذلك مفهومنا الايضاحي عن تأكيد الذات من المنظور الانطولوجي لوجدنا انهما يطرحان سؤالا خطيرا ، ما الذي يمكن ان يعنيه تأكيد الذات اذا لم يكن هناك ذات على الاطلاق كما هو حادث على سبيل المثال في مجال الجهل او المادة المطلقة او الوجود ـ ذاته ؟ اليس مما يشكل حجة ضد الطابع الانطولوجي للشجاعة انه من المستحيل ان نصف بها جوانب هائلة من الواقع بل وجوهر الواقع بأسره ؟ اليست الشجاعة صفة انسانية يمكن ان تخلع حتى على الحيوانات الاكثر رقيا بطريق المجاز فحسب ولكن دون ان يكون ذلك منطبقا بصورة صحيحة ؟ الا يحسم ذاك الامر لصالح الفهم الاخلاقي في مقابل الفهم الانطولوجي للشجاعة ؟ ان المرء في تقديره لهذه الحجة انما يتذكر حجة مشابهة ضد معظم المفاهيم الميتافيزيقية في تاريخ الفكر البشري ، فقد وجه النقدالى مفاهيم من قبيل الروح العالمية ، الميكروكوزمات ، الغريزة ، ارادة القوة ، وما الى ذلك لانها ادخلت ، ما هو ذاتي الى العالم الموضوعي للأشياء ، ولكن هذه الانتقادات خاطئة ، اذ يغيب عنها معنى المفاهيم الانطولوجية ، فليس من وظائف مفهوم انطولوجي ما استخدام مجال معين للتجربة للاشارة الى سمات الوجود ذاته تلك السمات التي تتجاوز الانقسام بين الذاتية والموضوعية والتي لا يمكن بالتالي التعبير عنها بصورة حرفية من خلال مصطلحات مشتقة من الجانب الذاتي او الجانب الموضوعي ، ان الانطولوجيا تتضمن التعبير على صعيد المجاز ، فالوجود باعتباره وجودا يتجاوز الموضوعية وكذلك الذاتية ، ولكن لكي نحقق الاقتراب منه معرفيا يتعين على المرء ان يستخدم الموضوعية والذاتية معا ، وذلك امر مستطاع لانهما معا يضربان جذورهما فيما يتجاوزهما اي في الوجود ذاته ، وفي ضوء هذا الاعتبار يتعين

تفسير المفاهيم الانطولوجية المشار اليها ، اذ ينبغي فهمها لا بصورة حرفية وانما على صعيد المجاز ، ان ذلك لا يعني ان خلق هذه المفاهيم قد تم بصورة تحكمية وبالتالي يمكن احلال مفاهيم اخرى محلها ، فاختيارها هو مسألة تتعلق بالخبرة والفكر كما انه يخضع لمعايير تقرر مدى ملاءمة كل مفهوم ، وذلك ينطبق ايضا على مفاهيم من نوعية الحفاظ على الذات وتأكيد الذات اذا ما اخذناها بالمعنى الانطولوجي بل ينطبق على كافة فصول انطولوجيا الشجاعة .

يفرض كل من الحفاظ على الذات وتأكيد الذات منطقيا قهر شيء ما يتهدد على الاقل بصورة محتملة الذات أو ينكرها ، وليس هناك ايضاح لماهية هذا الشيء سواء في الرواقية او الرواقية الجديدة وذلك رغما عن انهما يفترضان وجوده بصورة مسبقة ، بل ويبدو في حالة سبينوزا انه من المستحيل التعليل لوجود مثل هذا العنصر السلبي في اطار مذهبه ، فاذا كان كل شيء ينبع بالضرورة من طبيعة المادة الخالدة فانه ما من وجود ستكون له قوة تهديد الحفاظ على ذات وجود آخر ، وسيكون كل شيء على ما هو عليه وسيغدو تأكيد الذات كلمة مبالغا فيها تعبر عن هوية الشيء البسيطة مع ذاته . ولكن ذلك بالتأكيد لم يكن رأي سبينوزا ، فهو يتحدث عن تهديد حقيقي بل وعن معايشة لحقيقة ان معظم الناس يتهاوون أمام هذا الخطر . انه يتحدث عن contatus أي الكفاح وعن potertia أي القدرة على تحقيق الذات ، وبالرغم من انه لا يمكن اخذ هاتين الكلمتين بمعنيهما الحرفيين ولا يمكن التخلص منهما ، بالمثل باعتبارهما لا معنى لهما ، انهما ينبغي ان تؤخذا على صعيد المجاز « ويلعب مفهوم القوة منذ افلاطون وارسطو حتى الان دورا هاما في الفكر الانطولوجي وتمهد اصطلاحات من نوعية الديناميكية والامكانية لدى لايبنتز باعتبارها ايضاحات للطبيعة الحقة للوجود الطريق امام اصطلاح « ارادة القوة » عند نيتشه ، وكذلك استخدم اصطلاح « الارادة » للواقع المطلق منذ أوغسطين ودانز سكوتس وحتى بوهمه وشيلنج وشوبنهاور ، ويوجد اصطلاح ارادة القوة عند نيتشه كلاً من المصطلحين ويتعين ان يفهم في ضوء معناهما الانطولوجي ، وبوسع المرء ان يقول ـ وان كان بصورة تبعث على الحيرة ظاهريا ـ ان ارادة القوة عند نيتشه ليست ارادة وليست قوة اي انها ليست ارادة بالمعنى السيكولوجي وليست قوة بالمعنى السوسيولوجي ، انها تتضمن تأكيد ذات الحياة باعتبارها حياة بما في ذلك الحفاظ على

الذات والنمو وبالتالي فان الارادة لا تكافح من اجل شيء لا تمتلكه او من اجل موضوع خارج ذاتها ولكنها تريد ذاتها بالمعنى المزدوج للحفاظ على الذات وتجاوزها ، ان ذلك هو قوتها ، انه ايضا قوتها في مواجهة ذاتها ، ان ارادة القوة هي تأكيد ذات الارادة كواقع مطلق .

يعد نيتشه أقوى المعبرين عما يسمى « بفلسفة الحياة » واكثرهم تأثيرا ، والحياة في هذا الاصطلاح هي تلك العملية التي تحقق قوة الوجود ذاتها فيها ، لكن قوة الوجود في غمار تحقيقها لذاتها تقهر ذلك الذي يرغم انتماءه للحياة الا انه ينفيها ، وبوسع المرء ان يطلق عليه الارادة التي تناقض ارادة القوة ، ويشير نيتشه في كتابه « هكذا تكلم زارادشت » في الفصل الذي يحمل عنوان « المبشرون» بالموت » الى الطرق المختلفة التي بها تستدرج الحياة الى قبول سلبها ، يقول نيتشه : « ان هؤلاء المبشرين يقابلون رجلا متداعيا او كهلا او جثة وعلى الفور يقولون : لقد تهاوت الحياة ، ولما يتهاوى الا ذواتهم ولما تغلق الا اعينهم التي لا ترى الا جانبا واحدا من جوانب الوجود » ، ان للحياة جوانب عديدة ، ويتمثل احد هذه الجوانب في الغموض ، وقد وصف نيتشه غموضها بصورة دقيقة في الشذرة الأخيرة من مجموعة الشذرات التي تشكل كتاب « ارادة القوة » ، ان الشجاعة هي قدرة الحياة على تأكيد ذاتها رغما عن هذا الغموض بينما ان نفي الحياة بسبب سلبها هو تعبير عن الجبن ، وعلى هذا الأساس فإن نيتشه يطرح تنبؤاً أو فلسفة للشجاعة في مواجهة نفاق وتحلل الحياة في العصر الذي شهد مطالعه .

يعتبر نيشته في كتابه « هكذا تكلم زارادشت » ـ شأن الفلاسفة السابقين له ـ المحارب ـ الذي يميز بينه وبين الجندي ـ هو المثال البارز للشجاعة ، ويتساءل نيتشه : ما هو الخير ، ويجيب بأن الخير هو أن يكون المرء شجاعا والا يهتم بأن يحيا طويلا والا يرغب في استنقاذ حياته وذلك كله بسبب حب الحياة ، ولن يلقى عبء موت المحارب والرجل الناضج على الأرض ، فتأكيد الذات هو تأكيد الحياة والموت الذي ينتمي الى الحياة .

الفضيلة بالنسبة لنيتشه ـ كما هي بالنسبة لسبينوزا ـ هي تأكيد الذات ، ويقول نيتشه في الفصل الذي يحمل عنوان « الفاضلون » : ان الحياة هي ذاتك الاثيرة ، انها فضيلتك ، ان بداخلك حنين الدائرة الى الاكتمال ، الى الوصول لذاتها

ومن ثم فهي تناضل ضد كافة الدوائر وتحقق اكتمال ذاتها » ، ويوضح هذا التشبيه بصورة افضل من اي تعريف معنى تأكيد الذات في فلسفة الحياة : ان الذات تحوز نفسها ولكنها في الوقت نفسه تحاول الوصول الى ذاتها ، هنا نجد ان المسعى الذي حدثنا عنه سبينوزا يصبح ديناميكيا كما نجد ان بوسع المرء بصفة عامة ان يقول ان نيتشه هو بمثابة بعث لسبينوزا بمصطلحات ديناميكية ، فالحياة « لدى نيتشه تحل محل « المادة » عند سبينوزا ، وينطبق ذلك لاعلى نيتشه وحده وانما على معظم فلاسفة الحياة ، ان حقيقة الفضيلة هي ان الذات تكمن في نفسها وليس شيئا خارجيا هو الذي يكمن بداخلها ، ان الحقيقة هي « ان ذاتك نفسها تكمن في سلوكك تماما كما ان الام ماثلة في الوليد : فلتكن تلك هي صياغتك للفضيلة » ، وبقدر ما تكون الفضيلة تأكيدا لذات المرء فانها تغدو الفضيلة بصورة مطلقة ، والذات التي يشكل تأكيدها فضيلة وشجاعة هي الذات التي تتجاوز نفسها ، يقول نيتشه : « وحدثتني الحياة بهذا السر فقالت : انظر ، انني ذلك الذي يتعين أن يتجاوز ذاته أبدا » ويشير نيتشه بكتابته الكلمات الاخيرة بالبنط الاسود الى انه يرغب في تعريف الطبيعة الجوهرية للحياة ، ويقول : هنا تضحي الحياة بذاتها من اجل القوة » ويمضي نيتشه فيوضح بكلماته تلك ان تأكيد الذات يشمل بالنسبة له نفي الذات لا من اجل النفي وانما من اجل اعظم تأكيد ممكن اي من اجل ما يسميه بالقوة ، ان الحياة تخلق وتحب هذا الذي خلقته ولكنها سرعان ما يتعين عليها ان تتحول ضده « فهكذا تشاء ارادة حياتي » ومن ثم فانه مما يجانب الصواب ان نتحدث عن « ارادة الوجود » أوحتى عن « ارادة الحياة » ، ان على المرء ان يتحدث عن « ارادة القوة » اي عن ارادة المزيد من الحياة .

ان الحياة في ارادتها لتجاوز ذاتها تغدو خيرة ، والحياة الخيرة هي الحياة الشجاعة ، انها حياة الارادة القوية » و« الجسد المنتصر » الذي تمثل الفضيلة متعته الذاتية ومثل هذه الروح تستبعد كل ما هو جبان . « انها تقول : سيء . . . ذلك الذي يتسم بالجبن » ، ولكننا لكي نصل الى مثل هذا النبل من الضروري ان نطيع وان نأمر وأن نطيع بينما نصدر اوامرنا وهذه الطاعة المتضمنة في اصدار الاوامر هي ضد الاذعان ، فهذا الاخير هو الجبن الذي لا يجرؤ على المخاطرة بذاته ، والذات المذعنة هي ضد الذات المؤكدة لنفسها حتى وان كان هذا الاذعان لإله ، انها ترغب في ان تلوذ بالهرب من الم الاذى والتعرض لذلك الأذى ، اما الذات المطيعة على

العكس من ذلك فهي الذات التي تأمر نفسها وتخاطر بنفسها بذلك « وهي في اصدارها الامر لنفسها تصبح قاضيها وضحيتها في الوقت نفسه ، انها تأمر نفسها وفقا لقانون الحياة اي قانون تجاوز الذات ، والارادة التي تأمر ذاتها هي ارادة خلاقة تبدع كيانا كليا من قلب شظايا وأحجيات الحياة ، انها لا تنظر الى الخلف وانما تتجاوز الضمير الفاسد وترفض « روح الثأر » التي هي الطبيعة الصميمية لاتهام الذات وللوعي بالذنب ، انها تتجاوز المصالحة لانها ارادة القوة ، والارادة الشجاعة في قيامها بهذا كله تتحد بالحياة ذاتها وبسر الحياة .

ان بوسعنا ان نختتم مناقشتنا لانطولوجيا الشجاعة عند نيتشه بالمقتطف التالي :

«ايها الأخوة هل تمتلكون ناصية الشجاعة ، لا الشجاعة امام الشهود وانما شجاعة الناسك والنسر المحلق التي لم يعد حتى اي اله يتمتع بها ، ان له قلبا ذلك الذي يعرف الخوف ولكنه يقهره ، يرى الهوة ولكنه ينظر اليها بشموخ ، ان من يرى الهوة بمقلتي نسر محلق ومن يقبض على الهوة بمخالب العقاب يمتلك ناصية الشجاعة » .

وتكشف هذه الكلمات الجانب الاخر من نيتشه ، ذلك الجانب الذي يكمن في اعماقه ويجعل منه فيلسوفا وجوديا : أي شجاعة النظر الى هاوية العدم في الوحشة الكاملة التي تقبع في عمق من يقبل الرسالة القائلة بان « الله قد مات » ، ولسوف نفصّل القول بالنسبة لهذا الجانب في الفصول المقبلة ، ولكننا يتعين هنا ان نختتم دراستنا التاريخية التي لم يقصد بها ان تكون تاريخا لفكرة الشجاعة ولكنها استهدفت تحقيق غرضين مزدوجين ، فمن المفترض انها تظهر انه في تاريخ الفكر الغربي الممتد من محاورة « لاشيز » عند افلاطون الى كتاب « هكذا تكلم زارادشت » لنيتشه جذبت المشكلة الانطولوجية للشجاعة فلسفة خلاقة ويعود ذلك بصورة جزئية الى ان الطابع الاخلاقي للشجاعة يظل غير قابل للفهم دون طابعها الانطولوجي ولان تجربة الشجاعة برهنت على انها مدخل متميز للمنهاج الانطولوجي للاقتراب من الواقع اضافة الى ذلك فان الدراسة التاريخية قصد بها ان تقدم مادة تاريخية للمعالجة المنهاجية لمشكلة الشجاعة واولا وقبل كل شيء مفهوم التأكيد الانطولوجي للذات في طابعه الاساسي وتفسيراته المختلفة .

الفصل الثاني

الوجود ، العدم ، والقلق

انطولوجيا القلق : معنى العدم

الشجاعة هي تأكيد الذات وذلك بالرغم من وجود ذلك الذي يميل الى الحيلولة بين الذات وبين تأكيد نفسها ، وقد تناولت « فلسفات الحياة » في اختلافها عن المبادىء الرواقية والرواقية الجديدة على صعيد الجد والتأكيد ذلك الذي تصمد الشجاعة في مواجهته ، ذلك انه إذا فسرنا الوجود من خلال الحياة او التطور او الصيرورة فان العدم يتعين النظر اليه باعتباره اساسيا شأن الوجود ، والاقرار بهذه الحقيقة لا يفرض اتخاذ قرار بشأن أولوية الوجود على العدم ولكنه يتطلب بحثا للعدم في اساسه الانطولوجي ذاته ، فاذا ما تحدث المرء عن الشجاعة باعتبارها مدخلا لتفسير الوجود ذاته كان بوسعه القول بأن ذلك المدخل حينما يؤدي الى الوجود فانه يفضي بنا في الوقت نفسه الى الوجود وسلب الوجود ووحدتهما .

العدم واحد من اكثر المفاهيم الفلسفية التي حظيت بمناقشات مستفيضة صعوبة ، وقد حاول بارميندس تنحيته كلياً كمفهوم فلسفي ، ولكنه ليقوم بذلك تعين عليه ان يضحي بالحياة ، وقد اعاد ديموقريطيس اقرار هذا المفهوم وقرنه بالفراغ الخاوي ليجعل من الحركة امرا يمكن تصوره ، واستخدم افلاطون مفهوم العدم لانه بدونه تغدو مقارنة الوجود بالجوهر الخالص بعيدة عن منال الذهن ، كذلك يفترض العدم في غمار تمييز ارسطو بين الصورة والمادة ، كما اتاح هذا المفهوم لأفلوطين الوسائل الكفيلة بوصف فقدان الذات من جانب الروح الانسانية وقدم لأوغستين ادوات التفسير الانطولوجي للخطيئة الانسانية ، واصبح العدم بالنسبة لديونيزوس الزائف قوام مبدأه الصوفي عن الله وطرح جاكوب بوهمه الصوفي البروتستانتيني واحد فلاسفة الحياة عبارته التقليدية عن ان كافة الاشياء تضرب جذورها في ايجاب وسلب ، ويكمن العدم كذلك في مبدأ لاينتز عن المتناهي والشر وكذلك في تحليل

كانت لتناهي الصور الكلية ، ويجعل جدل هيجل من السلب القوة الديناميكية في الطبيعة والتاريخ ويستخدم فلاسفة الحياة منذ شيلنج وشوبنهاور اصطلاح « الارادة » كمقولة انطولوجية اساسية لان لها قوة سلب ذاتها دون ان تفقد هذه الذات ، وتفرض مفاهيم التطور والصيرورة لدى فلاسفة من قبيل برجسون ووايتهد العدم تماما كما تفرض الوجود ، وقد وضع الفلاسفة الوجوديون المحدثون وبصفة خاصة هيدجر وسارتر مفهوم العدم في قلب فكرهم الانطولوجي وطور بردياثيف الذي يعد من اتباع ديونيزوس وبوهمه انطولوجيا للعدم تعلل لحرية « انا ـ الوجود » الحقيقي في الله والانسان ، ويمكن النظر الى هذه الطرق الفلسفية في استخدام مفهوم العدم في ضوء خلفية التجربة الدينية لفناء كل ما هو مخلوق وقوة الروح الحارسة في الروح الانسانية والتاريخ ، وفي اطار المسيحية نجد ان لهذه السلبيات مكانة حاسمة بالرغم من مبدأ الخلق ، ففي المواضع المحورية من قصص الانجيل يبدو لنا المبدأ المتعلق بالروح الحارسة والمناهض لما هو الهي والذي يشارك بالرغم من ذلك في قوة ما هو الهي .

ويبدو لنا في ضوء هذا الموقف انه مما لا يمثل اهمية كبيرة ان بعض المناطقة ينكرون ان للعدم طبيعية مفاهيمية ويحاولون ازالته كلياً من المجال الفلسفي الا في شكل احكام سلبية ، ذلك ان السؤال من منظورهم يتمثل في : ما الذي تنقله لنا حقيقة الاحكام السلبية فيما يتعلق بسمة الوجود ؟ وما هو الشرط الانطولوجي للاحكام السلبية ؟ وكيف يتشكل ذلك المجال الذي تغدو فيه الاحكام السلبية امرا ممكنا ؟ من المؤكد ان العدم ليس مفهوما مماثلا لغيره من المفاهيم . انه سلب كافة المفاهيم الاخرى ولكنه باعتباره كذلك محتوى من الفكر لا يمكن ان نغفل عنه بل انه وكما اوضح تاريخ الفكر الانساني اهم المفاهيم الفلسفية بعد مفهوم الوجود ذاته .

اذا ما وجه للمرء سؤال حول الكيفية التي يرتبط العدم بها بالوجود ذاته فان بوسع المرء ان يجيب فحسب على صعيد المجاز فيقول ان الوجود « يعانق » ذاته والعدم ، فالوجود يحوز العدم بداخله هو نفسه باعتباره ذلك الذي يوجد ويقهر على الدوام في تطور الحياة الالهية ، انه اساس كل ما ليس هوية ميتة بلا حراك وبغير صيرورة ، انه الخلق تدب فيه الحياة انه يؤكد ذاته على نحو خلاق دوما ويقهر عدمه الخاص ، وهو باعتباره وجودا مثال لتأكيد الذات لكل كيان محدود ومصدر للشجاعة

من اجل الوجود .

عادة ما يتم ايضاح الشجاعة باعتبارها القدرة على التحرك لقهر الخوف ، ويبدو معنى الخوف من الوضوح بحيث لا يحتاج الى تحري مضمونه ، ولكن علم النفس بالتعاون مع الفلسفة الوجودية توصلا في العقود الاخيرة الى وضع تمييز حاد بين الخوف والقلق والى وضع تعريفات اكثر دقة لكل من هذين المفهومين ، وقد اوضحت التحليلات السوسيولوجية في المرحلة الراهنة اهمية القلق باعتباره مجموعة من الظواهر ، وجعل الادب والفن من القلق موضوعا رئيساً لابداعاتهما سواء من حيث المضمون او الاسلوب ، وكانت نتيجة هذا انتباه المجموعات المثقفة على الاقل الى الوعي بقلقها الخاص والى تعمق وعي الرأي العام بأفكار ورموز القلق، واصبح اليوم امرا مسلما به ان نصف عصرنا بانه « عصر القلق » ، وينطبق هذا على حد سواء بالنسبة لامريكا ولاوربا .

وبالرغم من ذلك فان من الضروري بالنسبة لانطولوجيا الشجاعة ان تشمل انطولوجيا للقلق لانهما متداخلتان ، ومن المتصور انه يمكن في ضوء انطولوجيا للشجاعة ان تصبح بعض الجوانب الاساسية للقلق واضحة للعيان ، والتأكيد الاول حول طبيعة القلق هو كالتالي : ان القلق هو الحالة التي يعي فيها وجود ما بعدمه المحتمل ، ويمكن ان تأخذ نفس العبارة بصورة اكثر اقتضابا الشكل التالي : ان القلق هو الوعي الوجودي بالعدم وتعني صفة « وجودي » في هذه العبارة ان المعرفة المجردة بالعدم ليست هي التي تؤدي الى القلق وانما الوعي بأن العدم هو جزء من وجودنا الخاص، فليس إدراك فنائنا الشامل ولا تجربة موت الآخرين هي التي تؤدي الى القلق وانما الانطباع الذي تتركه هذه الاحداث على الوعي الكامن فينا دائما باننا لا بد لنا ان نموت ، ان القلق هو التناهي وقد عايشه المرء باعتباره تناهيه الخاص ، ذلك هو القلق الطبيعي للانسان باعتباره انسانا بل هو بشكل ما قلق كافة الكائنات الحية ، انه قلق العدم ، الوعي بتناهي المرء باعتباره كذلك .

ارتباط الخوف والقلق

للخوف والقلق أصل انطولوجي واحد ولكنهما ليسا نفس الشيء في الواقع ، ذلك امر يعرفه الجميع ولكن ماتم بالفعل هو المبالغة في تأكيده بحيث ان رد الفعل

ازاء هذه المبالغة قد يحدث ولا يكتسح عمليات المبالغة تلك فحسب وانما حقيقة وجود التمييز بينهما كذلك ، ان للخوف ـ في مقابل القلق ـ موضوعا محددا (على نحو ما يجمع معظم الكتاب) يمكن مواجهته وتحليله واقتحامه ومعايشته ، وبوسع المرء ان يتصرف ازاء هذا الموضوع وفي غمار هذا التصرف يستطيع ان يشارك في الموضوع حتى وان اخذ ذلك شكل مكافحته ، بهذه الطريقة يستطيع المرء أن يحمل هذا الموضوع على كاهل تأكيد ذاته . وتستطيع الشجاعة مقابلة كافة موضوعات الخوف لانها موضوعات وتجعل من المشاركة امرا ممكنا ، وبوسع الشجاعة ان تستوعب الخوف الذي افرزه موضوع محدد لان لهذا الموضوع ايا كانت الدرجات التي يبث بها الخوف جانبا يشارك فينا ونشارك فيه ، وبوسع المرء ان يقول انه طالما ان هناك موضوعا للخوف فان الحب بمعنى المشاركة يمكن ان يقهره .

لكن الامر ليس كذلك بالنسبة للقلق ، لان القلق ليس له موضوع ، او بالاحرى ـ هو ما قد يبدو متضاربا في الظاهر ـ لان موضوعه هو سلب كافة الموضوعات ومن ثم فان المشاركة والكفاح والحب امور مستحيلة فيما يتعلق بالقلق ، ومن يعاني من القلق ـ وبقدر ما يتمثل ما يعانيه في القلق فحسب ـ انما يستسلم له دون ان يتلقى معونة من احد في مواجهته ، ويمكن ان نلاحظ العجز في غمار حالة القلق لدى الحيوانات والبشر على السواء ، فالقلق يعبر عن ذاته في فقدان الاتجاه وفي ردود الافعال غير المناسبة وافتقاد القصد (أي ارتباط الوجود بمضامين لها معناها من المعرفة او الارادة) ، والسبب الكامن وراء هذا السلوك الذي يأخذ صورا مذهلة في بعض الاحيان هو افتقاد موضوع يمكن للذات التي تعاني من حالة القلق التركيز عليه ، والموضوع الوحيد هو التهديد ذاته وليس مصدر التهديد لأن هذا المصدر هو « العدم » .

قد يتساءل المرء عما اذا كان هذا « اللاشيء » المهدد هو الاحتمال المجهول وغير المحدد بوقوع خطر فعلي ، الا يتبدد القلق في اللحظة التي يظهر فيها موضوع معروف للخوف ؟ عندئذ يتحول القلق الى خوف من المجهول ، غير ان هذا لا يعدو ان يكون تحليلا غير كاف للقلق اذ ان هناك مجالات لا حصر لها للمجهول تتباين بالنسبة لكل ذات وتتم مواجهتها دون اي شعور بالقلق ، ان ما يقابلنا في القلق هو

مجهول من نوع معين انه المجهول الذي لا يمكن بحكم طبيعته ان نحيط به علما لانه العدم .

الخوف والعدم امران متميزان ولكنهما ليسـا منفصلـين فكل منهما كامـن في الآخر : اذ ان اقصى قمم الخوف هو القلق والقلـق يكافـح ليتحـول الى خوف ، الخوف هو خشية شيء ما ، قد يكون الما او الرفض من جانب شخص او جماعة او فقدان شيء او شخص ما او لحظة الموت ، ولكن في توقع الخطر الذي يضرب جذوره في هذه الاشياء فان ما يغدو مخيفا ليس هو السلب الذي ستجلبه هذه الاشياء للذات وانما المخيف هو القلق ازاء المقتضيات المحتملة لهذا السلب والمثال البارز لذلك بل وما يتجاوز مجرد المثال هو توقع ان يذهب المرء ضحية للمرض او لحادثة وبالتالي ان يعاني بذلك من العذاب وفقدان كل شيء ، وبقدر ما يتمثل ما يواجهنا في القلق فان الموضوع الذي نكون بازائه هو المجهول المطلق لما بعد الموت اي العدم الذي يظل عدما حتى اذا ملأنا خواءه بالتصورات النابعة من تجربتنـا الحـالية ، ان الاحـلام الواردة في مناجاة هاملت « ان تكون او لا تكون » التي يمكن ان تراودنا بعد الموت والتي تجعلنا جميعا جبناء مخيفة لا بسبب مضمونها الجلي وانما لقدرتها على تجسيد رموز تهديد العدم او « الموت الخالد » اذا ما شئنا استخدام تعبيرات دينية ، وتثير رموز الجحيم التي ابدعها دانتي القلق لا بسبب تصورها الموضوعي وانما لانها تعبر عن « العدم » الذي تتم معايشة ضراوته في القلق ازاء الذنب ، ويمكن ان يقابل كل من المواقف التي تم ايضاحها في جحيم دانتي بالشجاعة على اساس المشاركة والحب ، ولكن المعنى المقصود بالطبع هو القول بأن ذلك ليس ممكنا وبتعبير اخر انها ليست مواقف حقيقية وانما هي رموز لما لا موضوع له اي للعدم .

ان الخوف من الموت يقرر عنصر القلق في كل خوف ، فالقلق ما لم يعدل من خلال الخوف من موضوع ما اي القلق في تجرده وسفوره هو دائما القلق من العدم المطلق ، والقلق اذ يطالعنا لاول وهلة هو الشعور المؤلم بأننا عاجزون عن معالجة خطر موقف ما ، الا ان تحليلا ادق يكفي ليوضح لنا ان القلق حول الموقف الانساني باعتباره كذلك هو امر مفترض في القلق حول اي موقف خاص ، فالقلق ازاء عدم قدرة المرء على الحفاظ على وجوده هو الذي يكمن في عمق كافة صور الخوف وهو العنصر المخيف فيها ، ومن ثم فانه في اللحظة التي يسيطر فيها « القلق مجردا » على

العقل لا تعود الموضوعات السابقة للخوف بعد موضوعات محددة ، انها تبـدو كما كانت دائما بصورة جزئية اي تبدو اعراضا للقلق الاساسي للانسان ، وهي باعتبارها كذلك تبدو في مكانة تنأى بها عن مطال اكثر الهجمات التي توجه اليها جسارة .

ان هذا الموقف يدفع الذوات القلقة لاقـرار موضوعـات الخـوف ، فالقلـق يكافح من اجل ان يصبح خوفا لانه من خلال الشجاعة يمكن التصدي للخوف ، ومن المستحيل لاي مخلوق ان يصمد في وجه القلق السافـر لما يزيد عن لمحـة من الزمن ، وقد تحدث اولئك الذين عايشوا هذه اللحظات كما هو الحـال على سبيل المثال بالنسبة للصوفية في تصوراتهم « لليلة الروح » او مارتن لوثر تحت وطأة يأس الهجمات الشيطانية او زارادشت الذي ابدعت شخصيتـه ريشـة نيتشـه في تجربـة « الغثيان العظيم » عن الرعب الذي لا يمكن تصوره والكامن في هذه اللحظات ، ويتم عادة تجنب هذا الرعب من خلال تحويل القلق الى خوف من شيء ما بغض النظر عن ماهية هذا الشيء ، فالعقل البشري ليس فحسب ـ كما قال كالفن ـ مصنعا دائما للافكار الخاطئة وانما هو ايضا مصنع دائما للمخاوف ، وهو في حالته الاولى يقوم بذلك للهرب من الله وفي الحالة الثانية للهرب من القلق وهناك علاقـة بـين الامرين ، ذلك ان مواجهة الاله الحقيقي تعني كذلك مواجهة الخطر المطلق للعدم ، ان « المطلق السافر » (وذلك احد تعبيرات لوثر) يفرز « القلق السافر » لانه استنفاذ لكل تأكيد ذاتي نهائي وليس موضوعا محتملا للخوف والشجاعة (راجع الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب) ، لكن محاولات تحويل القلق الى خوف تكلل في النهاية بالاخفاق ، والقلق الاساسي اي قلق المخلوق الفاني ازاء تهديد العدم لا يمكن القضاء عليه ذلك انه ينتمي الى الوجود ذاته .

* * *

انماط القلق

انماط القلق الثلاثة وطبيعة الانسان

ان العدم يعتمد على الوجود الذي يسلبه ، ولفظ « يعتمد على » هنا يعني امرين : فهو يشير اولا الى الاولوية الانطولوجية للوجود على العدم ، واصطلاح العدم ذاته يشير الى هذا كما انه امر ضروري منطقيا ، فليس من الممكن ان يكون هناك سلب ما لم يكن هناك تأكيد سابق يتم سلبه ، وبوسع المرء بالتأكيد ان يقوم بايضاح الوجود من خلال اللا ـ عدم ويستطيع المرء ان يبرر مثل هذا الايضاح من خلال الاشارة الى الحقيقة المدهشة والسابقة على العقلانية والقائلة بأن هناك شيئا ما وليس لا شيء ، وبوسع المرء ان يقول ان « الوجود هو سلب ليل العدم الاصلي » ولكن المرء في غمار قيامه بذلك يتعين عليه ان يدرك ان مثل هذا اللاشيء غير الاصلي لن يكون لا شيئا او شيئا ما وانه سيصبح لا شيء فقط بالمقارنة بشيء ما او بتعبير اخر ان الوضع الانطولوجي للعدم باعتباره عدما معتمد على الوجود ، وثانيا ان العدم يعتمد على الصفات الخاصة للوجود ، فالعدم ليس له ماهية في ذاته ولا خلافا في الصفات ولكنه يحققها في علاقته للوجود ، ان طابع سلب الوجود يقرره ذلك الكامن في الوجود والذي يتم سلبه ، وذلك يجعل من الممكن الحديث عن صفات العدم وبالتالي عن انماط العدم .

لقد استخدمنا اصطلاح العدم حتى الان دونما تمييز بينما ذكرنا في غمار مناقشة الشجاعة العديد من اشكال تأكيد الذات ، وهذه الاشكال تتماثل مع الاشكال المختلفة للقلق ويمكن فهمها فحسب بالارتباط معها ، واقترح التمييز بين ثلاثة انماط من القلق وذلك وفق الاتجاهات الثلاثة التي من خلالها يهدد العدم الوجود ، ويهدد العدم التأكيد الذاتي الحقيقي الوجود للانسان بصورة نسبية من خلال القدر بشكل

مطلق من خلال الموت ، وهو يهدد التأكيد الذاتي الروحي للانسان بصورة نسبية من خلال الخواء وبصورة مطلقة من خلال العبث او فقدان المعنى ، ويهدد التأكيد الذاتي الاخلاقي للانسان بصورة نسبية من خلال الذنب وبشكل مطلق من خلال الادانة ، والوعي بهذا التهديد الثلاثي الابعاد هو القلق وقد اسفر عن نفسه في ثلاثة اشكال ، اي القلق ازاء القدر والموت (او اختصار القلق ازاء الموت) ، والقلق ازاء الذنب والادانة (او للاختصار القلق ازاء الادانة) والقلق ازاء الخواء او افتقاد المعنى (او اختصاراً القلق ازاء العبث) والقلق وجودي في هذه الاشكال الثلاثة جميعا بمعنى انه ينتمي الى الوجود باعتباره وجودا وليس الى حالة غير عادية للذهن كالقلق العصابي والمرضي ، وسوف نناقش في فصل آخر طبيعة القلق العصابي وعلاقته بالقلق الوجودي ، اما الآن فسنتناول ثلاثة اشكال للقلق الوجودي حيث نعالج اولا واقعيتها في حياة الفرد ثم تجلياتها الاجتماعية في فترات خاصة من التاريخ الغربي الا اننا ينبغي ان نقرر ان الخلافات بين هذه الانماط لا تعني انعزال كل منها عن الآخر ، فقد رأينا في الفصل الاول على سبيل المثال ان الشجاعة من اجل الوجود على نحو ما تبدو لدى الرواقيين القدامى تقهر لا الخوف من الموت فحسب وانما كذلك تهديد العبث ، وقد وجدنا لدى نيتشه انه على الرغم من اولوية تهديد العبث ان القلق ازاء الموت والادانة يتم تحديده بشكل انفعالي ، ونجد لدى كافة ممثلي المسيحية التقليدية ان الموت والخطيئة ينظر اليهما باعتبارهما الخصمين المتحالفين اللذين يتعين ان تكافحهما شجاعة الايمان . ويكمن كل شكل من أشكال القلق (والشجاعة) الثلاثة في الآخر ولكن ذلك عادة ما يكون في ظل سيادة شكل واحد منها .

القلق ازاء القدر والموت

القدر والموت هما الطريقة التي بها يهدد العدم تأكيدنا الحقيقي الوجود لذاتنا ولفظ « الحقيقي الوجود » هنا يعني التأكيد الذاتي .الأساس لكائن ما في وجوده البسيط . والقلق ازاء القدر والموت اساس للغاية وبالغ الشمول ولا مفر منه . وكل المحاولات التي تبذل لتنحيته لا طائل وراءها ، وحتى اذا ما كان لما يسمى بالمجادلات لاثبات « خلود الروح » قوة الحجة (وهو ما لا تتمتع به) فانها لن تكون مقنعة على الصعيد الوجودي ، لأن الجميع وجوديا يعون بالفقدان التام للذات الذي

يفرضه الفناء الجسدي . ان العقل البسيط يعرف غريزيا ما تصوغه الانطولوجيا المركبة : اي ان الواقع له البناء الاساسي لارتباط الذات بالعالم وانه مع اختفاء احد الجانبين اي العالم يختفي كذلك الجانب الاخر اي الذات وما يبقى هو ارضهما المشتركة لا ارتباطهما الهيكلي ، وقد لوحظ ان القلق ازاء الموت يتزايد مع تزايد عملية التفرد وان الناس في اطار الحضارات الجمعية اقل تعرضا لهذا النمط من القلق ، وهذه الملاحظة صحيحة الا ان الايضاح القائل بانه ليس هناك قلق اساسي ازاء الموت في الحضارات ذات الاتجاه الجمعي هو ايضاح خاطىء ، ان سبب الاختلاف عن الحضارات الاكثر تمسكا بالطابع الفردي يتمثل في ان النمط الخاص للشجاعة الذي يميز النزعة الجمعية طالما انها تظل ثابتة يخفف من القلق بازاء الموت ، ولكن حقيقة الاضطرار الى خلق الشجاعة خلال انشطة ورموز عديدة داخلية وخارجية سيكولوجية وطقوسية ـ هذه الحقيقة ذاتها توضح ان القلق الاساسي يتعين قهره حتى في اطار النزعة الجمعية ودون الوجود المحتمل للقلق ازاء الموت على الاقل لن يكون وجود الحرب او قانون العقوبات في هذه المجتمعات امرا قابلا للفهم ، فاذا لم يكن هناك تهديد الموت فان تهديد القانون أو عدو اقوى سيكون بلا تأثير وهو الامر الذي لم يكن بوضوح قائما في هذه المجتمعات والانسان باعتباره كذلك وفي كافة الحضارات يعي في قلق بتهديد العدم وتمس حاجته الى الشجاعة ليؤكد ذاته رغما عن هذا القلق .

ان القلق ازاء الموت هو الافق الثابت الذي يسري تحته القلق ازاء القدر ، فالتهديد الذي يتعرض له التأكيد الذاتي الحقيقي الوجود للانسان ليس فحسب التهديد المطلق للموت وانما هو كذلك التهديد النسبي للقدر ، ويلقي القلق ازاء الموت بالتأكيد بظلاله على كافة ضروب القلق المحددة ويخلع عليها خطورتها النهائية ، الا ان لهذه الضروب من القلق استقلالا معينا بل عادة ما يكون لها تأثيرها الاكثر فورية بالمقارنة بالقلق ازاء الموت ، ويؤكد اصطلاح « القدر » بالنسبة لهذه المجموعة بأسرها من ضروب القلق عنصرا واحدا مشتركا بينها جميعا هو طابعها الطارىء وعدم قابليتها لأن يتم التنبؤ بها واستحالة ايضاح معناها وهدفها ، وبوسع المرء ان يوضح هذا من خلال الهيكل الكلي لتجربتنا وان يظهر الطابع الطارىء لوجودنا الفاني اي حقيقة اننا نوجد في هذه المرحلة وحدها من الزمن وليس في اية مرحلة اخرى ، يبدأ في لحظة طارئة وتنتهي في لحظة عارضة وتحفل بتجارب عارضة

في ذاتها كما وكيفا . وبمقدور المرء ان يوضح الطابع العرضي لوجودنا المكاني (أي لحقيقة اننا وجدنا انفسنا في هذا المكان وليس في اي مكان اخر وغرابة هذا المكان على الرغم من كونه مألوفا) والطابع العرضي لذواتنا وللمكان الذي نتطلع منه الى عالمنا وكذلك الطابع العرضي للواقع الذي نرمقه اي لعالمنا ، وكلا الامرين يمكن ان يكون مختلفا ، فهذا هو الطابع العرضي لكل ما نراه وذلك يؤدي الى القلق حول وجودنا المكاني ، ويستطيع المرء كذلك ان يوضح الطابع العرضي للاعتماد المتبادل والسببي الذي يعد المرء جزءا منه سواء بالنسبة للماضي او الحاضر والتعاقبات المقبلة من عالمنا والقوى الخفية الكامنة في اعماق ذواتنا ، وما هو عرضي لا يعني ما لم يتم حسمه سببيا وانما يعني ان الاسباب التي تحسم وجودنا ليست لها ضرورة نهائية ، انها تطرح ولا يمكن ان تشتق منطقيا ، لقد وضعنا بصورة عرضية في نسيج العلاقات السببية بأسره . وبطريق المصادفة ايضا تحسم هذه العلاقات امرنا في كل لحظة ثم هي في اللحظة الاخيرة تطيحنا بعيداً .

القدر هو حكم المصادفة، ويقوم القلق إزاء القدر على وعي المخلوق الفاني بكونه عرضيا في كافة جوانبه وبأنه لا ضرورة نهائية له ، وعادة ما تتم المطابقة بين القدر والضرورة بمعنى الحسم السببي الذي لا مهرب منه ، الا ان الضرورة السببية ليست هي التي تجعل من القدر موضوعا للقلق وانما افتقاد الضرورة النهائية اي اللاعقلانية وحلكة المصير التي لا يمكن انتهاكها .

ان تهديد العدم للتأكيد الذاتي الحقيقي الوجود هو تهديد مطلق في اطار تهديد الموت ، ونسبي في اطار تهديد القدر ، ولكن التهديد النسبي يعد فحسب تهديداً لأن التهديد المطلق يقبع في خلفيته ، فالقدر لن يفرز القلق الذي لا نجاة منه دون ان يكون الموت كامناً خلفه، والموت لا يقبع خلف القدر ومصادفة في اللحظة الأخيرة فحسب حينما يطاح المرء خارج الوجود وانما هو يكمن خلفه في كل لحظات الوجود ، ان العدم كلي الوجود ويفرز القلق حتى حينما يغيب التهديد المباشر للموت ، انه يكمن خلف تجربة اننا ندفع ومعنا كل شيء من الماضي باتجاه المستقبل دونما لحظة من الزمان الذي لا يختفي بصورة فورية ، انه يقبع خلف تعرض وضياع وجودنا الاجتماعي والفردي ووراء الهجمات التي تشن على قوة وجودنا روحا وجسدا من قبل

الضعف والمرض والحوادث ، والقدر يحقق ذاته في كافة هذه الاشكال ومن خلالها يمتلك القلق ازاء العدم ناصيتنا ، ونحن نحاول ان نحول القلق الى خوف وان نقابل بشجاعة الموضوعات التي يتسجد فيها التهديد ، ان النجاح يحالفنا بصورة جزئية ولكننا نشعر بشكل ما بحقيقة ان هذه الموضوعات التي نكافحها ليست هي التي تفرز القلق وانما الموقف الانساني باعتباره كذلك ، انطلاقا من هذا يثور سؤال : « أهناك شجاعة من اجل الوجود ، شجاعة ان نؤكد ذاتنا رغماً عن التهديد الذي يتعرض له التأكيد الذاتي الحقيقي الوجود للانسان ؟

القلق ازاء الخواء والعبث

يتهدد العدم الانسان في كليته ، ومن ثم فهو يتهدد تأكيده الذاتي الروحي وكذلك الحقيقي الوجود لنفسه ، ويحدث التأكيد الذاتي الروحي في كل لحظة يحيا فيها الانسان بصورة خلاقة في مختلف مجالات المعنى ، وصفة خلاق في هذا الصدد لا تحمل معنى الابداع والخلق الاصلي على نحو ما تصفه كلمة العبقرية وانما معنى الحياة بعفوية في الفعل والاستجابة وبمضامين حياة المرء الحضارية ، ولكي يكون المرء خلاقا على الصعيد الروحي فانه لا يتعين ان يكون ما نسميه بالفنان او العالم او رجل الدولة الخلاق وانما يتعين ان يكون قادرا على المساهمة بشكل له معناه في عمليات الخلق الاصلية التي يقوم بها ، ومثل هذه المساهمة تعد خلاقة بقدر ما تغير ذلك الذي يساهم فيه المرء وان يكن ذلك بصورة محدودة للغاية ، والمثال البارز على ذلك هو التحويل الخلاق للغة ما من خلال الاعتماد المتبادل من جانب الشاعر او الكاتب الخلاق واولئك الكثيرين الذين يتأثرون به بصورة مباشرة او غير مباشرة ويستجيبون له على نحو عفوي ، وكل من يحيا بشكل خلاق في المعاني يؤكد ذاته كمشارك في هذه المعاني ، انه يؤكد ذاته بشكل خلاق باعتباره واقعا متلقيا ومحوِّرا ، انه يحب ذاته كمشارك في الحياة الروحية وباعتباره يحب مضامين هذه الحياة ، وهو يحبها لانها تحقيقه الخاص ولانها تتحقق من خلاله ، فالعالم يحب كل من الحقيقة التي يكتشفها وذاته بقدر ما يكتشف هذه الذات ، ان ما يكتشفه من حيث مضمونه يمسك بتلابيبه ، وذلك هو ما يمكننا ان نصفه بانه « التأكيد الذاتي الروحي » واذا لم يكن قد اكتشف وانما شارك فحسب في الكشف فان ذلك بالمثل يكون تأكيدا ذاتيا للروح .

تفترض مثل هذه التجربة بصورة مسبقة ان الحياة الروحية تؤخذ على صعيد الجد وانها موضع اهتمام مطلق ، ويفترض ذلك بدوره مسبقا انه فيه ومن خلاله يصبح الواقع النهائي متجليا ، والحياة الروحية التي لا تتم فيها معايشة ذلك انما يتهددها العدم في الشكلين اللذين يهاجم من خلالهما التأكيد الذاتي الروحي أي الخواء والعبث .

اننا نستخدم اصطلاح العبث بمعنى التهديد المطلق من جانب العدم للتأكيد الذاتي الروحي كما نستخدم اصطلاح الخواء بمعنى التهديد النسبي للتأكيد الذاتي الروحي ، وهذان الاصطلاحان ليسا اكثر تطابقا من اصطلاحي الموت والقدر ، لكن العبث يكمن في خلفية الخواء تماما كما ان الموت يقبع في خلفية تصاريف القدر .

والقلق ازاء العبث هو قلق حول افتقاد اهتمام نهائي او حول افتقاد معنى ما يمنح المعنى لكافة المعاني ، وهذا القلق يثور من خلال فقدان المحور الروحي اي الاجابة على السؤال عن معنى الوجود ايا كان مدى الطابع الرمزي وغير المباشر لتلك الاجابة .

اما القلق ازاء الخواء فيثور من خلال تهديد العدم لمضامين خاصة للحياة الروحية ، والايمان ينهار من خلال احداث خارجية او تطورات داخلية : فيعزل المرء عن المشاركة الخلاقة في احد مجالات الحضارة او يشعر بالاحباط حول شيء كان يؤكده بصورة انفعالية ، وقد تجتاح قوة ما المرء فتحوله عن اخلاصه لموضوع ما الى موضوع ثان ثم موضوع ثالث لان معنى كل من هذه الموضوعات يتبدد ويتحول العشق الخلاق الى لا مبالاة او الى مقت ، وتتم تجربة كل شيء ولكن دون ان يبعث شيء على الرضا . وتفقد مضامين التقاليد اليوم ايا كان سموها والقدر الذي تحظى به من الاشادة ومقدار الحب الذي احيطت به في الماضي قدرتها على ان تبدع مضمونا لقد اصبحت الحضارة الراهنة اقل قدرة على تقديم المضمون ، ويتحول المرء اليوم في قلق عن كافة المضامين المحددة ويتطلع الى معنى نهائي ليكتشف ان افتقاد الجوهر الروحي هو على وجه الدقة الذي انتزع المعنى من المضامين الخاصة للحياة الروحية ، لكن الجوهر الروحي لا يمكن ابداعه بصورة مقصودة ومحاولة ابداعه انما تؤدي فحسب الى المزيد من القلق ، فيجتاحنا القلق ازاء الخواء الى هوة العبث .

الخواء وفقدان المعنى هما تعبيران عن تهديد العدم للحياة الروحية ، وهـذا التهديد متضمن في فناء الانسان ومحدوديته ويتحقـق من خلال غربـة الانسـان ، ويمكن ان نوضح هذا التهديد من خلال الشك ووظيفته الخلاقة والتدميرية في حياة الانسان الروحية ، فالانسان قادر على التساؤل لانه منفصل عما يتساءل حولـه في نفس الوقت الذي يشارك فيه ، وثمة عنصر قوامه الشك والوعي بعدم الاستحواذ متضمن في كل سؤال نطرحه ، وفي التساؤل المذهبي تبدو فعالية الشك المذهبي كما في النمط الديكارتي على سبيل المثال ، وعنصر الشك ذاك هو شرط كل حياة روحية ، ليس التهديد الذي تتعرض له الحياة الروحية هو الشك كعنصر وانما هو الشك الشامل ، واذا ما كان الوعي بعدم الاستحواذ قد تغلب على الوعي بالاستحواذ فان الشك يكف عن ان يكون تساؤلا منهاجيا ويصبح يأسا وجوديا ، وفي الطريق الى هذا الموقف تحاول الحياة الروحية الحفاظ على ذاتها بقدر الامكان بالتشبث بضروب التأكيد التي لما تنفصم عراها بعد سواء تمثلت في التقاليد او القناعات القائمة بذاتها او التفضيلات الانفعـالية ، واذا كان من المسـتحيل تنحية الشـك فان المرء يقبلـه بشجاعة دون ان يسلم قناعاته ويأخذ على عاتقه القيام بمغامرة الجنوح والتعـرض لقلق هذه المغامرة ، وبهذه الطريقة يتجنب المرء الموقف المتطرف الى ان يصبح هذا الموقف امرا لا يمكن تجنبه ويغدو اليأس من الحقيقة كاملا .

عند ذلك يجرب الانسان اللجوء الى طريقة اخرى : فالشك يقوم على انفصال الانسان عن الواقع باسره ، على افتقاده للمشاركة الشاملة وعلى عزله ذاته الفردية ، هكذا يحاول الانسان التملص من هذا الموقف وان يطابق ذاته بشيء يتجاوز ما هو فردي وان يسلم انفصاله وارتباطه الذاتي ، انه يولي هاربا من حريته في التساؤل وطرح الاجابات عن الاسئلة السابقة بطريقة قهرية ، انه يسلم حقه في التسـاؤل والشك لكي يتجنب مخاطرة هذا التساؤل وذلك الشك ، يسلم ذاته لينقـذ حياتـه الروحية ، انه « يهرب من حريته » كما يعبر اريك فروم ليتجنب القلق ازاء العبث ، والان ما عاد يعاني الوحدة ويتخبط في قبضة الشك الوجودي او في اسار اليأس ، انه « يشارك » ويؤكد من خلال مساهمة مضامين حياته الروحية ، لقد تم انقاذ المعنى ولكن الذات تمت التضحية بها ، وحيث ان قهر الشك كان مسألة تتعلق بالتضحية اي بالتضحية بحرية الذات فانه يخلف اثرا في اليقين المستعـاد هو الميل المتعصـب لتأكيد الذات ، والتعصب هو المعادل لتسليم الذات الروحي ، انه يوضح القلـق

المفترض انه تم قهره وذلك من خلال القيام بعنف غير مناسب بالهجوم على اولئك الذين يرفضون ويظهرون من خلال رفضهم عناصر في الحياة الروحية للمتصعب يتعين عليه ان يقمعها في ذاته ، ولانه ينبغي ان يقمع هذه العناصر في ذاته فانه يتعين عليه ان يقمعها لدى الاخرين ، ان قلقه يرغمه على اضطهاد المنشقين ، ويكمن تهافت المتعصب في ان اولئك الذين يحاربهم يتمتعون بسيطرة خفية عليه ، وامام هذا التهافت يتهاوى المتعصب وجماعته في النهاية .

وليس الشك الشخصي هو دائما الذي يقوم بتقويض وتفريغ نسق من الافكار والقيام ، بل قد يتمثل عنصر التقويض والتفريغ في حقيقة ان هذه الافكار والقيم لم تعد بعد مفهومه في قدرتها الاصلية على التعبير عن الموقف الانساني والاجابة على الاسئلة الوجودية الانسانية (ذلك أمر ينطبق الى حد كبير على الرموز المذهبية للمسيحية) ، أو انها تفقد معناها لأن الاوضاع الفعلية للعصر الراهن قد تفاقم اختلافها عن الظروف التي خلقت في اطارها المضامين الروحية بحيث ان الحاجة تمس الى عمليات خلق جديدة (وذلك هو الحال الى درجة كبيرة فيما يتعلق بالتعبير الفني قبل الثورة الصناعية) ، وفي مثل هذه الظروف تحدث عملية فساد او تحلل بطيئة للمضامين الروحية ، لا يمكن رصدها في البداية ثم تدرك مع شعور بالمصادفة في تقدمها فتفرز القلق إزاء العبث في نهايتها .

يتعين ان نميز بين التأكيد الذاتي الروحي والتأكيد الذاتي الحقيقي الوجود ولكن لا ينبغي ان نفصل بينهما ، فوجود الانسان يتضمن علاقته بالمعاني ، وهو يتسم بالطابع الانساني فحسب من خلال تفهمه للواقع وقيامه بتشكيله ـ سواء واقع العالم او واقعه هو ذاته ـ وفقا للمعاني والقيم ، ان وجوده روحي حتى في اكثر التعبيرات بدائية لاكثر المخلوقات الانسانية بدائية ، وفي الجملة « الاولى » ذات المعنى يتمثل على صعيد الامكانية كل زخم الحياة الروحية للانسان ، ومن ثم فان تهديد حياته الروحية هو تهديد لوجوده بأسره واكثر التعبيرات افصاحا عن هذه الحقيقة هي الرغبة في الاطاحة بالوجود الحقيقي للمرء بدلا من التعرض ليأس الخواء والعبث ، وغريزة الموت ليست ظاهرة متعلقة بالوجود الحقيقي وانما هي ظاهرة روحية ، وقد طابق فرويد بين هذه الاستجابة لعبث طاقة الحياة التي لا تتوقف ولا ترضى ابدا وبين الطبيعة الجوهرية للانسان ، ولكن ذلك لا يعدو ان يكون تعبيرا عن

اغترابه الذاتي الوجود وعن تحلل حياته الروحية الى عبث ، ومن ناحية اخرى فانه اذا ما اضعف العدم من التأكيد الذاتي الحقيقي الوجود فان ذلك يمكن ان يسفر عن اللامبالاة الروحية والخواء الامر الذي يفرز دائرة من السلب الروحي والحقيقي الوجود ، والعدم يتهدد من الجانبين كليهما أي من الجانب الروحي والحقيقي الوجود فاذا ما هدد احد الجانبين فانه يهدد الجانب الاخر كذلك .

القلق ازاء الذنب والادانة

يفرض العدم تهديده من جانب ثالث ، فهو يتهدد التأكيد الذاتي الاخلاقي للانسان ، ووجود الانسان الروحي وكذلك الحقيقي الوجود لا يعطى له فحسب وانما يتطلب منه كذلك ، انه مسئول عنه بل هو مستدعى بصورة حرفية ولدى طرح السؤال عليه للاجابة عما فعل بنفسه ، ومن يطرح عليه السؤال انما هو قاضيه اي هو ذاته الذي يقف في نفس الوقت في مواجهته ، وينتج هذا الموقف القلق الذي هو نسبيا قلق ازاء الذنب الذي يعد بصورة مطلقة القلق ازاء رفض الذات او الادانة ، ان الانسان جوهريا هو « حرية محدودة » ، حرية لا بمعنى اللاحسم وانما بمعنى كونه قادرا على تقرير ذاته من خلال قرارات تتخذ في محور وجوده ، والانسان كحرية محدودة حر في اطار احتمالات محدوديته ، ولكنه داخل هذه الحدود مطالب بأن يجعل من نفسه ما يفترض فيه ان يكونه اي ان يحقق مصيره ، وفي كل تصرف قوامه التأكيد الذاتي الاخلاقي يسهم الانسان في تحقيق مصيره وتحقيق ماهيته على صعيد الامكان ، وتتمثل مهمة فلسفة الاخلاقيات في ايضاح طبيعة هذا التحقق من خلال المفاهيم الفلسفية واللاهوتية ، وايا كان النحو الذي تمت به صياغة العرف فان الانسان لديه قوة التصرف ضده ومناقضة وجوده الجوهري وفقدان مصيره ، وذلك واقع في ظل اوضاع غربة الانسان عن ذاته ، والعدم ماثل حتى فيما يعتبره الانسان افضل اعماله ويحول بين هذه الاعمال وبين الكمال ويتخلل التباس غائر بين الخير والشر كافة ما يفعله لانه يتخلل وجوده باعتباره وجودا ويختلط العدم بالوجود في تأكيده الذاتي الاخلاقي ، ان الوعي بهذا الالتباس هو الشعور بالذنب ، ويصدر القاضي الذي هو ذات المرء والذي يقف في مواجهة تلك الذات ، ذلك القاضي الذي يعرف بالضمير على كافة ما نفعله وما نحن عليه حكما سلبيا نعايشه نحن باعتباره الذنب ، ويظهر القلق ازاء الذنب نفس منظومة السمات التي يفصح عنها القلق ازاء

العدم الروحي والحقيقي الوجود ، انه ماثل في كل لحظات الوعي الذاتي الاخلاقي وبوسعه ان يدفعنا تجاه الرفض المطلق للذات الى الشعور باننا مدانون ومحكوم علينا لا بعقاب خارجي وانما باليأس النابع من فقدنا لمصيرنا .

ويحاول الانسان تجنبا لهذا الموقف المتطرف تحويل القلق ازاء الذنب الى تحرك اخلاقي بغض النظر عن قصوره وغموضه ، ويقدم بشجاعة على حمل العدم على كاهل تأكيده الذاتي الاخلاقي ، ووفقا لازدواجية ما هو مأساوي وما هو شخصي في موقف الانسان يمكن ان يحدث ذلك بطريقتين تقوم اولاهما على مصادفات القدر والثانية على مسئولية الحرية ، ويمكن ان تؤدي الطريقة الاولى الى تحدي الاحكام السلبية والمطالب الاخلاقية التي اسست عليها هذه الاحكام ، اما الطريقة الثانية فيمكن ان تقود الى التصلب الاخلاقي والى الرضا الذاتي المستمد منه ، وفي كلتا الطريقتين يكمن القلق ازاء الذنب في الاعماق ويندفع مرة بعد الاخرى الى عراء الوضوح طارحا الموقف المتطرف المتمثل في اليأس الاخلاقي .

يتعين ان نميز بين العدم في المجال الاخلاقي وبين العدم الروحي والحقيقي الوجود وان كان من غير المستطاع فصل هذه المفاهيم للعدم ، والقلق ازاء نوع ما من العدم كامن في ضروب القلق ازاء الانماط الاخرى ، وتشير كلمات القديس بولس الشهيرة عن « الخطيئة باعتبارها نذير الموت » الى كون القلق ازاء الذنب كامنا في الخوف من الموت ، وقد اثار تهديد القدر والموت دائما الوعي بالذنب وادى الى تفاقمه وتمت معايشة خطر العدم الاخلاقي في تهديد العدم الحقيقي الوجود ومن خلاله ، وتلقت تصاريف القدر تفسيرا اخلاقيا : ان القدر ينجز سلب الحكم الاخلاقي بمهاجمة وربما بتدمير الاساس الحقيقي الوجود للشخصية المرفوضة اخلاقيا ، وكل من شكلي القلق يثير ويعزز الاخر . يتداخل بنفس الطريقة العدم الروحي والاخلاقي ، وتستبعد طاعة العرف الاخلاقي اي طاعة وجود المرء الجوهري الخواء والعبث في شكليهما المتطرفين ، واذا ما فقدت المضامين الروحية قوتها فانه يمكن اعادة اكتشاف المعنى من خلال طريق يتمثل في التأكيد الذاتي للشخصية الاخلاقية ، ويمكن ان تنقذنا الدعوة البسيطة لاداء الواجب من الخواء بينما نجد ان تحلل الوعي الاخلاقي هو اساس لا يقاوم تقريبا لهجوم العدم الروحي ،

ومن ناحية اخرى فان الشك الوجودي يمكنه ان يقوض التأكيد الذاتي الاخلاقي وذلك من خلال الاطاحة الى هاوية التشكك لا بكل مبدأ اخلاقي فحسب وانما بمعنى تأكيد الذات الاخلاقي باعتباره كذلك ، وفي هذه الحالة فان الشك يتم الشعور به كذنب بينما يقوض الشك الذنب في نفس الوقت .

معنى اليأس

ان انماط القلق الثلاثة تتداخل بحيث ان نمطا واحدا منهـا يفـرض الصبغـة السائدة لحالة القلق بينما تشارك هذه الانماط جميعا في تقديم تلك الصبغة ، تعد كافة هذه الانماط وكذلك الوحدة الكامنة في جذورها وجودية بمعنى انها مفترضة في وجود الانسان كانسان وفي تناهيه وفي غربته ، وتتحقق هذه الانماط في موقف اليأس الذي يسهم كل منها في الوصول اليه . ان اليأس موقف نهائي او قابع على خط الحدود « فالمرء لا يستطيع تجاوزه دون الامل وما من سبيل يفضي منه الى المستقبل ، ويثقل العدم على من يعيش هذا الموقف باعتباره الظافر المطلق ، ولكن هناك حدا لهذا الظفر فالعدم يتم الشعور به كظافر والشعور يفترض الوجود بصورة مسبقة ، وهناك من الوجود ما يكفي للشعور بالقوة التي لا تقـاوم للعـدم وذلك هو اليأس في داخـل اليأس ، ويتمثل الالـم النابع من اليأس في ان وجودا ما يعي ذاته باعتباره عاجزا عن تأكيد تلك الذات بسبب قوة العدم ، انه بالتبعية يرغب في أن يسلم هذا الوعي وما يفترضه مسبقا اي الوجـود الـذي يعيه ، انـه يود التخلص من ذاتـه ولـكن دونمـا جدوى ، ويتجلى اليأس في شكل عملية تضعيف باعتباره المحاولة اليائسة للهرب من اليأس ، فإذا كان القلـق هو فحسـب القلـق ازاء القـدر والموت فان الموت الاختياري سيكون المهرب من اليأس والشجاعة المنشودة ستكون الشجاعة من أجل اللاوجود ، والشكل النهائي للتأكيد الذاتي الحقيقي الوجود سيكون تحـركا قوامـه سلب الذات الحقيقي الوجود .

لكن اليأس كذلك هو اليأس فيما يتعلق بالذنب والادانة ، ليس هناك مهرب منه حتى من خلال السلب الحقيقي الوجود للـذات ، وكما يشـير الـرواقيون فان الانتحار يمكن ان يحرر المرء من القلق ازاء الموت والقدر ، لكنه لا يمكن كما يلاحظ المسيحيون ان يحـرر المرء من القلـق ازاء الذنـب والادانـة ، وذلك طرح مفعـم

بالاحاجي شأن العلاقة بين المجال الاخلاقي والوجود الحقيقي بصفة عامة ، ولكنه طرح سليم برهن عليه اولئك الذين عانوا من اليأس النابع من الادانة بصورة كلية ، من المستحيل ان نعبر عن الطابع الانغلاقي الذي لا مهرب منه للادانة من خلال مفاهيم الوجود الحقيقي اي من خلال التصورات التي تدور حول « خلود الروح » ، لان كل طرح متعلق بالوجود الحقيقي ينبغي ان يستخدم مقولات التناهي ، و« خلود الروح » سيكون التمديد اللامتناهي لتناهي اليأس النابع من الادانة (وهو مفهوم مناقض لذاته اذ ان لفظ متناهي Finis ذاته يشير الى الخاتمة end ومن ثم فان التجربة التي توضح ان الانتحار ليس طريقة للهرب من الذنب ينبغي ان تفهم من خلال الطابع الكيفي للمطلب الاخلاقي وللطابع الكيفي لرفضه ، ان الذنب والادانة لا متناهيان على صعيد كيفي وليس على صعيد كمي ، ان لهما وقرا لا متناهيا ولا يمكن ازاحتهما بتحرك محدود متعلق بسلب الذات الحقيقي الوجود ، وذلك يجعل من اليأس شيئا ميئوسا منه بمعنى انه لا يمكن الهرب منه ، واذا شئنا استخدام عبارة سارتر الشهيرة لقلنا انه « لا مخرج » منه ، ويشارك القلق ازاء الخواء والعبث في كل من العنصرين الحقيقي الوجود والاخلاقي في اليأس ، وطالما ان اليأس تعبير عن اللاتناهي فانه يمكن ان يزال من خلال سلب الذات الحقيقي الوجود : ان ذلك يدفع نزعة الشك الى الانتحار ، وبقدر ما يعد هذا العنصر نتيجة للتحلل الاخلاقي فانه يفرز نفس الاحجية التي يفرزها العنصر الاخلاقي في اليأس : فليس هناك مخرج متعلق بالوجود الحقيقي منه ، ويحيط ذلك الاتجاهات الانتحارية في الخواء والعبث اذ يعي المرء بعدم جدوى تلك الاتجاهات .

ومن المفهوم في ضوء هذا الطابع لليأس ان كل حياة انسانية يمكن تفسيرها باعتبارها محاولة دائبة لتجنب اليأس وغالبا ما تكلل هذه المحاولة بالنجاح ، وغالبا ما لا يقدر لنا الوصول الى المواقف المتطرفة بل وربما لا يصل اليها فريق من الناس ، وليس الغرض من تحليل مثل هذه المواقف تسجيل التجارب الانسانية العادية وانما ايضاح الاحتمالات المتطرفة التي يتعين ان نفهم المواقف العادية في ضوئها ، اننا لا ندرك دائما حتمية موتنا غير انه في ضوء معايشتنا لتلك الحتمية نعيش حياتنا بأسرها على نحو مختلف ، وبنفس الطريقة فان القلق الذي هو اليأس ليس موجودا دائما ولكن المناسبات النادرة لحدوثه والتي يمثل فيها تحسم تفسير الوجود ككل .

مراحل القلق

يؤيد تاريخ الحضارة الغربية التمييز بين انماط القلق الثلاثة ، فنجد في نهاية الحضارة القديمة القلق المتعلق بالوجود الحقيقي سائدا ، وفي نهاية العصور الوسطى يسود القلق الاخلاقي بينما يبرز القلق الروحي في نهاية المرحلة الحديثة ، ولكن على الرغم من سيادة احد انماط القلق فان الانماط الاخرى تفرض وجودها وفعاليتها كذلك .

وقد سبق ان تحدثنا بما فيه الكفاية حول نهاية العصر القديم والقلق ازاء القدر والموت الذي ساد ذلك العصر وذلك في غمار تحليل الشجاعة الرواقية والخلفية السوسيولوجية لذلك العصر معروفة بصورة طيبة : اي صراع القوى التوسعية وفتح الاسكندر الاكبر للشرق والحرب بين اتباعه وفتح روما في ظل الحكم الجمهوري للشرق والغرب وتحول روما من جمهورية الى امبراطورية على يد قيصر واغسطس وطغيان الاباطرة الذين اعقبوا الاخير ودمار المدينة والدولة القومية المستقلة والقضاء على اولئك الذين حملوا الهيكل الارستقراطي الديمقراطي وشعور الفرد بانه واقع في قبضة قوى طبيعية وسياسية يتجاوز سيطرته وتقديره ، كل هذا افرز قلقا هائلا وبحثا عن شجاعة التصدي لتهديد القدر والموت ، وفي الوقت نفسه جعل القلق ازاء الخواء والعبث من المستحيل بالنسبة للكثيرين وبصفة خاصة من المنتمين الى الطبقات المثقفة ان يجدوا اساسا لمثل هذه الشجاعة ، وقد وجدت النزعة التشككية القديمة منذ بدايتها ذاتها التي تضرب جذورها في فكر السوفسطائيين العناصر الثقافية والوجودية ، وقد اعلنت النزعة التشككية في شكلها القديم في مرحلته المتأخرة يأسها فيما يتعلق بامكانية التصرف والتفكير السليمين وقادت الناس الى الصحراء حيث تنخفض ضرورة اتخاذ القرارات النظرية والعملية الى الحد الادنى ، ولكن معظم اولئك الذين عايشوا القلق ازاء الخواء واليأس النابع من العبث حاولوا التصدي لهما بازدراء كلي للتأكيد الذاتي الروحي الا انهم ما كانوا بوسعهم ان يخفوا القلق الكامن تحت الغطرسة التشككية ، فقد كان القلق ازاء الذنب والادانة لمؤثر لدى الجماعات التي تجمعت في اطار الفرق او الطائفة الدينية الغامضة بطقوسها المتعلقة بالتكفير والتطهير ، وكانت الدوائر المتدرجة في هذه الجماعات غير محددة الى درجة كبيرة على الصعيد السوسيولوجي بل ان معظمها كان يقبل العبيد في عضويته ، الا اننا نجد انه

في هذه الجماعات ـ شأن العالم القديم غير اليهودي بأسره ـ كان الذنب المأساوي بصورة تفوق الذنب الشخصي هو الذي تتم معايشته فالذنب هو تلوث الروح من خلال المجال المادي او القوى الشيطانية ومن ثم فان القلق ازاء الذنب ظل عنصراً ثانويا ـ شأن القلق ازاء الخواء ـ في ظل سيادة القلق ازاء القدر والموت .

ان تأثير الرسالة اليهودية ـ المسيحية هو وحده الذي بدل هذا الموقف وعلى نحو بلغ من حدته انه في حوالى نهاية العصور الوسطى اصبح القلق ازاء الذنب والادانة حاسما واذا ما كانت مرحلة بعينها تستحق ان نطلق عليها اسم « عصر القلق » فمن المؤكد انها مرحلة الاصلاح والمرحلة السابقة لها ، وقد دفع القلق ازاء الادانة الذي رمز له بانه « سخط الرب » وكثفته تصورات الجحيم والمطهر الناس المنتمين الى اواخر القرون الوسطى الى تجريب وسائل عديدة لتسكين قلقهم ومنها الحج الى الأراضي المقدسة والى روما اذا ما تيسر ذلك وممارسات التنسك التي اتخذت في بعض الاحيان طابعا متطرفا ، والتمسك بأهداب الاثار المقدسة التي كانت تجلب غالبا بمقادير هائلة والقبول بضروب العقاب الكنسي والرغبة في الحصول على صكوك الغفران والمبالغة في شهود الصلوات الجامعة وتحمل اعمال التكفير والتزيد في الصلاة والصدقات ، وباختصار فقد تساءلوا بلا توقف : كيف يمكنني ان اهدئ من سخط الرب وكيف يمكنني جعل الرحمة الالهية تنهمر شآبيبها عليّ وكيف احقق غفران الخطيئة ، وقد عانق هذا الشكل السائد للقلق الشكلين الاخرين ، فقد ظهر الشبح المشخَّص للموت في فن التصوير والشعر والوعظ لكنه كان الموت والذنب معا ، فقد توحد الموت والشر في الخيال القلق لذلك العصر ، وعاد القلق ازاء القدر مع غزو المرحلة المتأخرة من العصر القديم ، واصبحت « آلهة الخطر » رمزا أثيرا في اطار فن عصر النهضة بل لم يكن رجالات عصر الاصلاح متحررين من المعتقدات المتعلقة بالتنجيم والمخاوف النابعة منه ، وقد زاد من حدة القلق المخاوف من القوى الشيطانية التي تسعى بصورة مباشرة او عبر البشر الاخرين لتسبب المرض والموت وكافة انواع الدمار ، وفي الوقت نفسه تم تهديد مفهوم القدر الى ما وراء الموت ليشمل الحالة قبل النهائية المتمثلة في المطهر والحالات النهائية المتمثلة في الجحيم او النعيم ، وما عاد بالوسع ازالة ظلمة المصير النهائي بل وما كان بوسع المصلحين ان يقوموا بذلك على نحو ما يظهر مبدأهم الخاص بما قبل المصير ، وفي كافة هذه

التجليات يبدو القلق ازاء المصير كعنصر داخل القلق الشامل ازاء الذنب وفي الوعي الدائم بتهديد الادانة .

ولم تكن المرحلة المتأخرة من العصور الوسطى عصرا يحفل بالشك ، ولم يظهر القلق ازاء الخواء وفقدان المعنى الا في فترتين اثنتين فحسب ، وان كانتا ملحوظتين وهامتين بالنسبة للمستقبل ، كانت اولاهما عصر النهضة الذي تجددت فيه النزعة النظرية للتشكك وحوم التساؤل حول المعنى فوق اكثر الاذهان حساسية ، ونجد في مشاهد الانبياء والعرافات التي ابدعتها انامل مايكل انجلو وفي مسرحية هملت التي نظمها شكسبير اشارات للقلق المحتمل ازاء العبث ، وكانت المناسبة الثانية متمثلة في الهجمات الشيطانية التي عاناها لوثر والتي لم تكن اغراءات بالمعنى الاخلاقي ولا لحظات من اليأس فيما يتعلق بادانة مهددة وانما كانت لحظات تبدد فيها ايمانه بعمله وبرسالته ولم يعد هناك معنى باقيا ، وغالبا ما تشيع تجارب مماثلة لخوض صحراء الروح او ليلها لدى الصوفية ؛ الا انه ينبغي ان نؤكد انه في كافة هذه الحالات يسود القلق ازاء الذنب وانه عقب انتصار النزعة الانسانية وحركة التنوير باعتبارهما الاساس الديني للمجتمع الغربي امكن للقلق فيما يتعلق بالعدم الروحي ان يصبح سائدا .

ليس من العسير ان نتعرف على السبب السوسيولوجي للقلق ازاء الذنب والادانة الذي ثار في نهاية العصور الوسطى ، وبوسع المرء بصفة عامة ان يقول انه يتمثل في تحلل الوحدة الحامية للحضارة الوسيطة المسترشدة بالدين ، وبتحديد اكبر ينبغي ان نؤكد على نشأة طبقة متوسطة متعلمة في المدن الكبرى اي ظهور اناس حاولوا ان يكتسبوا كتجربة خاصة بهم ما كان من قبل نظاما موضوعيا من المبادىء والاسرار المقدسة تتم السيطرة عليه بشكل تنازلي ، الا انه في غمار هذه المحاولة اطيح بهم الى صراع خفي او صريح مع الكنيسة التي ما زالوا يعترفون بسلطتها ، كذلك يتعين التركيز على تركيز السلطة السياسية في ايدي الامراء وادارتهم البيروقراطية ـ العسكرية التي قضت على استقلال الامراء الأقل مرتبة في اطار النظام الاقطاعي ، ويتعين هنا التركيز على النزعة المطلقة للدولة التي حولت الجماهير في المدينة والقرية الى « رعايا » يتمثل واجبهم الوحيد في العمل والطاعة دون اية قدرة على مقاومة التحكم من جانب الحكام المتسلطين ، كذلك ينبغي التركيز على

الكوارث الاقتصادية التي ارتبطت بالمرحلة الاولى من الرأسمالية مثل استيراد الذهب من العالم الجديد ومصادرة املاك الفلاحين للصالح العام وما الى ذلك ، وفي هذه التغييرات التي حظيت بمعالجة مفصلة لما كان الصراع بين ظهور الاتجاهات المستقلة لدى كافة جماعات المجتمع من ناحية ونشأة التركيز المطلق للسلطة من ناحية اخرى هو المسئول الى حد كبير عن هيمنة القلق ازاء الذنب ، وقد صاغت النزعة المطلقة لهذا العصر الاله اللاعقلاني ، الامر والمطلق للاسمانية(1) والاصلاح . وما القلق الذي خلقته صورة هذا الاله جزئيا الا افصاحا عن القلق الذي افرزه الصراع الاجتماعي الاساسي للعصور الوسطى الاخذة في التحلل .

ويعد انهيار النزعة الاستبدادية وتطور الليبرالية والديمقراطية وظهور حضارة غنية بما صحبها من انتصار على كافة اعدائها وبدء تحللها الخاص الافتراض المسبق السوسيولوجي للمرحلة الثالثة الرئيسية من القلق ، وفي هذه المرحلة يسود القلق ازاء الخواء والعبث ، فنحن نتعرض لتهديد العدم الروحي ، وبالطبع فان تهديدات العدم الاخلاقي والمتعلق بالوجود الحقيقي ماثلة لكنها ليست مستقلة وليست مسيطرة ، وهذا الموقف اساسي للغاية للسؤال المطروح في هذا الكتاب بحيث انه يتطلب تحليلا اوفى مما تعرضنا به للمرحلتين السابقتين . ويتعين ان يرتبط هذا التحليل بالحل البناء (راجع الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب) .

ومما له مغزاه ان مراحل القلق الثلاث تظهر في نهاية عصر تاريخي ، ذلك ان القلق الذي يكمن بشكل محتمل وفي صوره المختلفة في اعماق كافة الافراد يصبح شاملا اذا ما تحللت الهياكل المستقرة للمعنى ، السلطة ، الايمان ، والنظام ، وطالما ان هذه الهياكل متماسكة فانها تقيد القلق داخل نسق حمائي للشجاعة من خلال المشاركة ، ولا يتحرر الشخص الذي يشارك في مؤسسات طرق حياة مثل هذا النسق من ضروب قلقه الشخصي ولكنه يتملك ناصية وسائل التغلب عليها بالاساليب المعروفة ، وفي الفترات التي تشهد تغيرات كبرى فان هذه الوسائل تفقد فعاليتها ، ويفرز الصراع بين القديم الذي يحاول الحفاظ على ذاته مستخدما وسائل جديدة غالبا

---

(1) الاسمانية ، مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة أو الكليات ليس لها وجود حقيقي وانها مجرد أسماء لا غير . (هـ . م)

وبين الجديد الذي يسلب القديم قوته الفعلية القلق في كافة الاتجاهات ، وللعدم في مثل هذا الموقف واجهة مزدوجة تماثل نمطين للكابوس او للخبرة الرهيبة (وربما كانا تجليات للوعي بهذه الواجهة المزدوجة) ، واحد النمطين هو القلق ازاء المحدودية العدمية اي استحالة الهرب من روع السقوط في الفخ والحصار . اما النمط الاخر فهو قلق الانفتاحية العدمية ، قلق اللامتناهي ، الفراغ الهيولي الذي يتداعى فيه المرء دونما مكان يسقط فيه ، وللمواقف الاجتماعية المماثلة لتلك التي وصفناها سمة الفخ الذي لا مخرج منه والفراغ الخاوي ، المعتم والمجهول ، ويثير كلا الوجهين للواقع ذاته القلق الكامن لدى كل شخص يحدق فيهما ، واليوم من ذا الذي لا يتطلع اليهما ؟

الفصل الثالث

القلق المرضي ، الحيوية ، الشجاعة

طبيعة القلق المرضي

لقد ناقشنا ثلاثة أشكال للقلق الوجودي وهو قلق يُثبت فينا مع الوجود الانساني ذاته ، أما القلق اللا وجودي الذي ينشأ من أحداث عرضية فقد ذكرناه بطريقة عابرة فحسب ، وقد حان الوقت كي نعالجه بصورة مستفيضة ، ومن الطبيعي أن أنطولوجيا للقلق والشجاعة كتلك التي يتم تطويرها على امتداد هذا الكتاب لا يمكن أن تحاول تقديم نظرية في العلاج النفسي للقلق العصابي ، وهناك العديد من النظريات مطروحة للمناقشة اليوم وقد توصل بعض كبار رواد العلاج النفسي ومن بينهم فرويد نفسه الى تفسيرات مختلفة له الا أن هناك قاسماً واحداً مشتركاً في كافة هذه النظريات يتمثل في القول بأن القلق هو الوعي بالصراعات التي لم تحسم بين العناصر الهيكلية للشخصية ومنها على سبيل المثال الصراعات بين الدوافع غير الواعية والاعراف الكابحة بين الدوافع المختلفة التي تحاول التسلط على جوهر الشخصية ، بين العوالم الخيالية وتجربة العالم الواقعي ، بين التوجهات نحو العظمة والكمال وتجربة محدودية الانسان وقصوره ، بين الرغبة في ان يلقى المرء القبول من الآخرين أو المجتمع أو الكون وتجربة التعرض للرفض ، بين الارادة من أجل الوجود ووقر الوجود الذي لا يبدو قابلاً للاحتمال والذي يثير الرغبة الصريحة أو الضمنية في ألا يوجد المرء ، وكافة هذه الصراعات سواء أكانت مدركة أم شبه مدركة أم غير مدركة وسواء أكانت معترفاً بها أم لم تكن تجعل من نفسها شيئاً محسوساً في مراحل مفاجئة أو متطاولة من القلق وعادة ما يعتبر أحد هذه التفسيرات للقلق هو التفسير الأساسي ، وقد قام المحللون النظريون والتطبيقيون ببحث عن القلق الأساسي لا بمفاهيم ثقافية وانما بمفاهيم سيكولوجية ، ولكن يبدو أن معظم هذه المحاولات تفتقر الى معيار للتمييز بين ما هو أصيل وما هو تابع ، ويشير كل من هذه

الايضاحات الى أعراضٍ فعلية وهياكل أساسية ولكنه بسبب تنوع المادة الملاحظة يغدو رفع جانب منها الى بؤرة الاهتمام عادة أمراً غير مقنع ، وهناك سبب آخر للخلط الذي يسود نظرية العلاج النفسي للقلق على الرغم من كافة انجازاتها الفكرية الباهرة وهو افتقاد التمييز الواضح بين القلق المرضي والقلق الوجودي وبين الأشكال الرئيسة للقلق الوجودي ، وذلك أمر لا يمكن التوصل اليه من خلال التحليل النفسي العميق وحده فهو مسألة تتعلق بالانطولوجيا ، وفي ضوء الفهم الانطولوجي للطبيعة الانسانية فحسب يمكن تنظيم قوام المادة التي يقدمها علم النفس وعلم الاجتماع في اطار نظرية متماسكة وشاملة للقلق .

إن القلق المرضي هو حالة من القلق الوجودي تحدث في ظل ظروف خاصة ، والطابع العام لهذه الظروف يعتمد على علاقة القلق بتأكيد الذات وبالشجاعة ، وقد رأينا أن القلق يميل الى أن يغدو خوفاً ليصبح له موضوع يمكن للشجاعة أن تعالجه ، والشجاعة لا تزيل القلق ، ذلك أن القلق لا يمكن أن يزال بما أنه وجودي ، لكن الشجاعة تحمل القلق إزاء العدم على كاهلها ، فالشجاعة هي تأكيد الذات « رغماً عن » العدم . ومن يتصرف على نحو شجاع يحمل في غمار تأكيده لذاته القلق إزاء العدم على عاتقه ، وقولنا أن الشجاعة تحمل القلق على كاهلها وأن من يتصرف بشجاعة يحمل القلق إزاء العدم على عاتقه ينبغي أن يفهم على صعيد المجاز بإعتباره يشير إلى القلق كعنصر في داخل الهيكل الشامل لتأكيد الذات أي بإعتباره العنصر الذي يضفي على تأكيد الذات طابع التصدي لما هو مضاد له ويحوله الى شجاعة ، فالقلق يحول مسارنا بإتجاه الشجاعة لأن البديل الآخر هو اليأس ، والشجاعة تقاوم اليأس بأن تحمل القلق على كاهلها .

إن هذا التحليل يقدم لنا مفتاح فهم القلق المرضي ، ومن لا يفلح في أن يحمل القلق بشجاعة على عاتقه يمكن أن ينجح في تجنب الموقف المتطرف المتمثل في اليأس من خلال الهرب الى العصاب ، انه لا يزال يؤكد ذاته ولكن على نطاق محدود ، « فالعصاب هو طريق لتجنب العدم من خلال تجنب الوجود » ، وليس تأكيد الذات بالأمر المفتقد في الحالة العصابية ، بل قد يكون قوياً بالفعل ومركزاً ، ولكن الذات التي يتم تأكيدها هي ذات متدنية لا يسمح لبعض أو للعديد من إمكاناتها بأن تتحقق

لأن تحقيق الوجود يفرض قبول العدم والقلق إزاءه ، ومن لا يجد في نفسه القدرة على تأكيد ذاته رغماً عن القلق إزاء العدم يجبر على اللجوء الى تأكيد واهن ومتدن للذات ، إنه يؤكد شيئاً يقل عن الوجود الجوهري أو الممكن وهو يسلم جانباً من إمكاناته لينقذ ما بقي منها ، وهذا التصور يوضح غوامض الشخصية العصابية ، فالشخص العصابي أكثر حساسية من الشخص العادي لتهديد العدم وحيث أن العدم يكشف النقاب عن سر الوجود (راجع الفصل السادس من هذا الكتاب) فإن الشخص العصابي لا يمكن أن يكون خلاقاً بما يفوق الشخص العادي ، وهذه المحدودية في نطاق تأكيد الذات يمكن موازنتها بزخم أكبر في ذلك التأكيد ولكن من خلال زخم يقتصر على نقطة خاصة تصحبها علاقة مشوهة بالواقع بأسره ، وحتى إذا ما كان للقلق المرضي سمات المرض النفسي فإن اللحظات الخلاقة يمكن أن تظهر للسطح ، وهناك أمثلة كافية للدلالة على هذه الحقيقة في سير حياة المبدعين ، وكما توضح أمثلة الممسوسين في العهد الجديد ، فإن بوسع أشخاص يتدنون كثيراً عن المستوى المتوسط أن يتملكوا ناصية لمحات من الإستبصار ما كان للجموع بل ولا لحواريي المسيح أن يتمتعوا بها ، فقد كشف القلق العميق الذي أفرزه وجود المسيح لهم في مرحلة مبكرة من ظهوره عن طابعه كمخلص وقد أثبت تاريخ الحضارة الانسانية مراراً وتكراراً أن القلق العصابي يقتحم أسوار التأكيد العادي للذات ويكشف النقاب عن مستويات من الواقع عادة ما تكون كامنة .

إلا أن ذلك يجعلنا نواجه السؤال عما اذا كان التأكيد العادي للذات بالنسبة للانسان المتوسط ليس أكثر محدودية من التأكيد الذاتي المرضي للشخص العصابي وبالتالي ما إذا كانت حالة القلق المرضي وتأكيد الذات ليست الحالة العادية للانسان ، وغالباً ما قيل أن الفارق بين العقل المريض والسليم هو فارق كمي فحسب ، وبوسع المرء أن يؤيد هذه النظرية بالاشارة الى الطابع المتعلق بالظواهر الجسدية والنفسية معاً ، لمعظم الأمراض والى وجود عناصر المرض حتى في أكثر الأجساد تمتعاً بالصحة ، وبقدر ما يعد الإرتباط بين العناصر الجسدية والنفسية قائماً فإن ذلك يشير الى وجود عناصر المرض كذلك في العقل السليم ، فهل هناك إذن تمييز بين العقل العصابي والعقل المتوسط يتسم بالدقة المفاهيمية حتى إذا ما كان للواقع تحولاته العديدة ؟

إن الفارق بين الشخصية العصابية والشخصية السليمة (وإن كان يحتمل أن تكون متعرضة للعصابية) يتمثل في أن الشخص العصابي قد استكان على أساس حساسيته الأكثر إفراطاً للعدم وبالتالي لقلقه الأكثر عمقاً الى تأكيد ذاتي ثابت وإن يكن محدوداً وغير واقعي ، وبوسعنا القول بأنه قد استكان الى قلعة اعتصم بها ومضى يدافع عن أسوارها بكافة وسائل المقاومة النفسية ضد الهجوم سواء من جانب الواقع أو من جانب المحلل النفسي ، وتضرب هذه المقاومة جذورها في ضرب من الحكمة الغريزية ، فالشخص العصابي يعي خطر الموقف الذي يتداعى فيه تأكيده الذاتي غير الواقعي دون أن يحل محله تأكيد ذاتي واقعي ، ويتمثل الخطر هنا إما في أنه سيسقط في قبضة عصاب آخر أكثر ضراوة وإستحكاماً أو أنه مع انهيار تأكيده الذاتي المحدود سيتهاوى في وهدة يأس لا حدود له .

أما في حالة التأكيد العادي للذات بالنسبة للشخص المتوسط فإن الموقف يختلف ، إنه موقف متمزق بدوره ، فالشخص العادي ينأى بذاته عن المواقف المتطرفة بالتعامل على نحو شجاع مع الموضوعات المحددة للخوف ، إنه عادة لا يعي العدم والقلق الكامن في غور شخصيته ولكن تأكيده المتمزق لذاته ليس متشنجاً ويتم الدفاع عنه في مواجهة تهديد جائح من جانب القلق ، إنه يتواءم مع الواقع في اتجاهات عديدة تفوق ما يقوم به الشخص العصابي وهو يفوقه في اتساع نطاق تأكيده لذاته ولكنه يفتقد زخم هذا التأكيد الذي يجعل من الشخص العصابي انساناً خلاقاً ، إن قلقه لا يدفعه الى إقامة صرح عوالم وهمية فهو يؤكد ذاته في اتحاد مع تلك الجوانب من الواقع التي يقدر له أن يصادفها وهي جوانب لا تحيط به ولا تحاصره بصورة قاطعة ، وذلك هو ما يجعله سلبياً بالمقارنة بالشخص العصابي ، وهذا الأخير شخص مريض وحاجته ماسة الى العلاج بسبب الصراع مع الواقع الذي يجد نفسه غارقاً فيه ، إنه يتعرض للأذى في غمار هذا الصراع مع الواقع الذي يخترق قلعته الدفاعية والعالم الوهمي الواقع خلفها ، وتأكيده المحدود والثابت لذاته يحميه من التأثير الذي لا يطاق للواقع وفي الوقت نفسه يدمره بدفعه لمواجهة الواقع ودفع الواقع لمواجهته وبإفراز هجوم آخر لا يطاق من جانب القلق ، والقلق المرضي على الرغم من احتمالاته الخلاقة هو مرض وخطر جائم يتعين معالجته بحمله على كاهل الشجاعة من أجل الوجود تلك الشجاعة التي تتسم بالزخم وامتداد النطاق معاً .

ثمة لحظة يغدو فيها التأكيد الذاتي بالنسبة للانسان المتوسط عصابياً وذلك حينما تهدد تغيرات الواقع الذي تلاءم معه الانسان بالخطر الشجاعة المتباعدة النسج التي سيطر من خلالها على موضوعات الخوف المألوفة ، وإذا ما حدث ذلك ـ وهو ما يقع غالباً في الفترات الحرجة من التاريخ ـ فإن التأكيد الذاتي يصبح مرضياً ، وتجعل الأخطار المرتبطة بالتغير والطابع المجهول للأشياء القادمة وغموض المستقبل من الانسان العادي مدافعاً متعصباً عن النظام المستقر ، فهو يدافع عنه بصورة قهرية تماماً كما يدافع الشخص العصابي عن قلعة عالمه الوهمي ، ويفقد انفتاحه النسبي على الواقع ويعايش بعداً مجهولاً للقلق ، ولكنه إذا لم يستطع أن يحمل هذا القلق على كاهل تأكيده الذاتي فإن قلقه يتحول الى عصاب ، وبعد ذلك إيضاحاً لحالات العصاب الجماعية التي عادة ما تظهر في نهاية المراحل التاريخية (راجع الفصل السابق في الجزء المتعلق بمراحل القلق الثلاث في التاريخ الغربي) ويختلط القلق الوجودي في مثل هذه الفترات بالقلق العصابي بحيث أن المؤرخين والمحللين يعجزون عن وضع حدود فاصلة بينهما بشكل دقيق وعلى سبيل المثال ، متى أصبح القلق إزاء الإدانة الذي يكمن في غور نزعة الزهد مرضياً ؟ وجعل القلق حول الرؤى الشيطانية عصابي دائماً أم انه ذهاني ؟ والى أي درجة سبب القلق العصابي الإيضاحات الوجودية لمأزق الانسان ؟

القلق ،الدين ،والطب

إن مثل هذه الأسئلة تدفعنا الى بحث طريقة العلاج التي تتصارع بشأنها الدوائر الطبية واللاهوتية فيما بينها، فالطب بصفة عامة والعلاج والتحليل النفساني بصفة خاصة غالباً ما يذهب الى أن علاج القلق هو مهمتها لأن كافة ضروب القلق مرضية ، ويتألف العلاج من إزالة القلق كلية لأن القلق لا يعدو أن يكون مرضاً وغالباً ما ترتبط فيه الجوانب النفسية بالجوانب الجسدية ولا يقتصر على الجانب النفسي فحسب إلا في بعض الأحيان ، وكافة ضروب القلق يمكن علاجها وحيث أنه ليس ثمة جذر انطولوجي للقلق فلا يمكن القول بأن هناك قلقاً وجودياً ، وأصحاب هذا الاتجاه يصلون في النهاية الى القول بأن الوضوح والمساعدة اللذين يقدمهما الطب هما الطريق الى الشجاعة من أجل الوجود ، ورغماً عن أن عدداً يتضاءل كل يوم من

الأطباء والمعالجين النفسيين يتبنون هذا الموقف المتطرف إلا أنه يظل موقفاً هاما من الوجهة النظرية ، إنه يتضمن قراراً فيما يتعلق بطبيعة الانسان يتعين ايضاحه رغماً عن المقاومة الوضعية للانطولوجية ، فالمعالج النفسي الذي يؤكد أن القلق هو ظاهرة مرضية دائماً لا يمكن أن ينكر « امكانيه » وجود المرض في « الطبيعة » الانسانية ويتعين عليه ان يعلل حقائق الفناء والشك والذنب بالنسبة لكل كائن بشري وينبغي عليه بمفاهيم افتراضاته الخاصة أن يعلل شمولية القلق ، وهو لا يستطيع أن يتجنب السؤال الذي يدور حول الطبيعة الانسانية حيث أنه في ممارسته لمهنته لا يمكنه تجنب التمييز بين الصحة والمرض وبين القلق الوجودي والقلق المرضي ، ذلك هو السبب في أن أعداداً متميزة من العاملين في مجال الطب عامة والعلاج النفسي خاصة يناشدون رجال الفلسفة واللاهوت التعاون معهم ، وذلك هو السبب في أنه من خلال هذا التعاون أصبحت ممارسة « الاستشارة » أمراً واقعاً وهي استشارة خطرة ولها أهميتها كذلك بالنسبة للمستقبل شأن كل محاولة للتركيب ، وتمس حاجة أصحاب الاتجاه الطبي الى مبدأ حول الانسان للقيام بمهمة هذا الاتجاه النظرية وهو الا يمكن أن يتاح لأصحاب هذا الاتجاه دون التعاون الدائب من جانب كافة الاتجاهات التي تتخذ من الانسان موضوعاً محورياً لها ، ومهنة الطب إنما تستهدف مساعدة الانسان على التغلب على بعض مشكلاته الوجودية أي تلك المشكلات التي نسميها عادة بالأمراض لكنها لا يمكن أن تساعد الانسان دون تعاون دائب من جانب كافة المهن التي تستهدف مساعدة الانسان باعتباره انساناً ، ويعد كل من المبادىء المتعلقة بالانسان والمساعدة التي تقدم له موضوعاً للتعاون من أكثر من وجهة واحدة ، وبهذه الطريقة فحسب يمكن تفهم قدرة الانسان على الوجود وتأكيده الجوهري لذاته وشجاعته من أجل الوجود .

يواجه أصحاب الاتجاه اللاهوتي ورجال الدين نفس المشكلة ، فهناك مبدأ يتعلق بالانسان يفترض بصورة مسبقة ومعه انطولوجيا في كافة تعاليمهم وممارساتهم ، وذلك هو السبب في أن علم اللاهوت قد سعى في معظم مراحل تاريخه الى الحصول على مساعدة الفلسفة عن الاحتجاجات اللاهوتية أو الشعبية العديدة (والتي تعد بمثابة المقابل لاحتجاجات الطب التجريبي ضد فلاسفة الطب) ، وأياً كان مدى نجاح نزعة الهروب من الفلسفة فإن اخفاقها فيما يتعلق بمبدأ الانسان كان

سافراً ومن هنا فإن اللاهوت والطب قد شاركا الفلسفة على نحو لم يكن من الممكن تجنبه في تفسير الوجود الانساني سواء بشكل واعٍ أو غير واعٍ ، ومن خلال مشاركتهما للفلسفة شارك كل منهما الآخر وذلك رغماً عن أن فهمهما للانسان يمضي في اتجاهات متعارضة ، ويعي أصحاب الاتجاه اللاهوتي وكذلك أصحاب الاتجاه الطبي اليوم هذا الموقف ولنتائجه النظرية والعملية ، ويسعى رجال اللاهوت والدين جاهدين الى التعاون مع اصحاب الاتجاه الطبي الأمر الذي أسفر عن العديد من أشكال التعاون العرضي وعلى مستوى المؤسسات ، ولكن غياب تحليل انطولوجي للقلق وتمييز دقيق بين القلق المرضي والقلق الوجودي قد حال بين العديد من أصحاب الاتجاه الديني واللاهوتي والأطباء ورجال العلاج النفسي وبين دخول هذا التحالف وحيث أنهم لا يرون الفارق هنا فإنهم لا يبدون استعداداً للنظر إلى القلق العصابي على نحو ما ينظرون الى مرض عضوي أي كموضوع يمكن تقديم المساعدة الطبية لمواجهته ، ولكنه إذا ما أهاب المرء بشخص ما يتشبث على نحو مرضي بتأكيد محدود لذاته أن يعتصم بالشجاعة وأن يتذرع بها فإن مضمون ما يقوله إما أن يلقى مقاومة رغمية أو بصورة أسوأ يصطدم بأسوار قلعة الدفاع عن النفس كمحاولة أخرى لتجنب مواجهة الواقع ، ويتعين النظر بعين الشك الى جانب يعتد به من رد الفعل إزاء النداء الديني وذلك من وجهة النظر الخاصة بالتأكيد الواقعي للذات ، ذلك أن جانباً كبيراً من الشجاعة من أجل الوجود التي يخلقها الدين لا تعدو أن تكون مجرد رغبة في الحد من وجود المرء وتقوية هذه المحدودية من خلال قوة الدين ، وحتى إذا لم يؤد الدين الى التدني المرضي بالذات أو لم يدعم هذا التدني بشكل مباشر فإنه يمكن أن يقلل من انفتاح الانسان على الواقع وبالتحديد وقبل كل شيء على الواقع المتمثل فيه هو ذاته ، وبهذه الطريقة فإن الدين يمكن أن يحمي ويغذي حالة عصابية محتملة ، ويتعين أن يدرك رجل الدين هذه المخاطرة وأن يتصدى لها بمساعدة الطبيب والمعالج النفسي .

ويمكن أن تستمد بعض المبادىء للتعاون بين أصحاب الاتجاهين اللاهوتي والطبي في معالجة القلق من تحليلنا الانطولوجي ، ويتمثل المبدأ الأساسي في أن القلق الوجودي في أشكاله الثلاثة الرئيسية ليس موضع اهتمام الطبيب بإعتباره طبيباً وذلك رغماً عن أنه ينبغي أن يدركه بصورة كاملة ، وبالمثل فإن القلق العصابي في كافة أشكاله ليس موضع اهتمام رجل الدين بإعتباره كذلك رغماً عن أنه ينبغي أن يعي به

تماماً ، ورجل الدين يطرح السؤال حول الشجاعة من أجل الوجود التي تحمل القلق الوجودي على كاهلها أما الطبيب فيطرح السؤال حول الشجاعة من أجل الوجود التي لا يزال في إطارها القلق العصابي ولكن القلق العصابي هو كما أوضح تحليلنا الانطولوجي العجز عن أن نحمل القلق الوجودي على كاهلنا وبالتالي فإن وظيفة رجل الدين تشمل في نفس الوقت ذاتها ووظيفة الطبيب ، فما من وظيفة من هاتين الوظيفتين تقتصر على أولئك الذين يمارسونها على صعيد حرفي ، وبوسع الأطباء وبخاصة المعالجين النفسيين أن يربطوا ضمناً الشجاعة من أجل الوجود بالقدرة من جانب المرء على أن يحمل القلق الوجودي على عاتقه وهو لا يصبح من أصحاب الاتجاه العلمي في قيامه بذلك ولا ينبغي أن يحاول أحدهم الحلول محل الآخر ولكنه يستطيع أن يقدم يد المساعدة لتحقيق التأكيد الذاتي المطلق مؤدياً بذلك وظيفة رجل الدين ، وبالمثل فإن رجل الدين أو أي شخص آخر يمكنه أن يقدم المساعدة الطبية ، إنه لا يغدو طبيباً وما من رجل دين ينبغي أن يتطلع الى أن يكون طبيباً وهو يعكس هويته الذاتية وذلك على الرغم من أنه قد يشع القوة المعالجة للذهن والجسد ويمد يد العون في إزالة القلق العصابي .

وإذا ما طبق هذا المبدأ الأساسي على الأشكال الثلاثة للقلق الوجودي لأمكننا أن نشتق مبادىء أخرى منه ، فالقلق إزاء القدر والموت يؤدي الى ضروب غير مرضية من الكفاح من أجل الأمن وقد كرست جوانب كبيرة من الحضارة الانسانية لهدف منح الانسان الأمان في مواجهة هجمات القدر والموت ، انه يدرك أنه ما من أمن نهائي ومطلق يمكن تحقيقه ويعي كذلك أن الحياة تتطلب مراراً وتكراراً إبداء شجاعة تسليم قسط من هذا الأمن بل وتسليمه كلية من أجل التأكيد الكامل للذات وبالرغم من ذلك فهو يحاول إخضاع قوة القدر وتهديد الموت بقدر ما يمكنه ذلك ، أما القلق المرضي إزاء القدر والموت فهو يدفع نحو نوعية من الأمن يمكن أن نقارنها بالأمن الذي يكفله التواجد في السجن ، ومن يحيا في هذا السجن يعجز عن أن يفارق الأمن الذي منحته إياه ضروب التحديد أو القصر التي فرضها على نفسه ، ولكن هذه التحديدات لا تقوم على أساس الوعي الكامل بالواقع ومن ثم فإن أمن الشخص العصابي ليس واقعياً ، فهو يخشى ما لا ينبغي أن يخشى ويشعر بأمان ما ليس آمناً. والقلق الذي لا يستطيع أن يتحمله على كاهله يؤدي الى تصورات لا أساس لها في

الواقع ولكنها تتراجع في مواجهة الأشياء التي ينبغي أن يحس المرء بالخوف إزاءها أي أن المرء يتجنب أخطاراً معينة وذلك على الرغم من أنها ليست أخطاراً ويقمع الوعي بفنائه رغماً عن أن ذلك لا يعدو أن يكون حقيقة مماثلة أمامه دائماً ، والخوف في غير موضعه هو نتيجة للشكل المرضي للقلق إزاء القدر والموت .

ويمكن أن نلاحظ نفس هذه التركيبة بالنسبة للأشكال المرضية للقلق إزاء الذنب والإدانة ، فالقلق الوجودي العادي إزاء الذنب يدفع الشخص بإتجاه محاولات لتجنب هذا الضرب من القلق (الذي عادة ما يسمى بالضمير المتوتر) وذلك من خلال تجنب الذنب ، والإنضباط الأخلاقي والعادات الأخلاقية ستؤدي الى الكمال الأخلاقي وذلك رغماً عن أن المرء يظل واعياً بأنها لا يمكن أن تمحو القصور المفترض في الموقف الوجودي أي غربته عن وجوده الحق ، والقلق العصابي يؤدي الى نفس الشيء ولكن على نحو محدود وثابت وغير واقعي ، ويبلغ من قوة القلق إزاء إحتمال الذنب والرعب من الشعور بأن المرء مدان ، إنهما يجعلان من إتخاذ أية قرارات مسئولة أو أي نوع من التصرف الأخلاقي أمراً مستحيلاً ، ولكن بما أنه لا يمكن تجنب القرارات والتصرفات فإنها تخضع للحد الأدنى الذي يعتبر بالرغم من ذلك متسماً بالكمال المطلق وتتم حماية المجال الذي تتم فيه ضد أي دفع لتجاوزه ، هنا أيضاً نجد أن الانفصال عن الواقع يسفر عن أن الوعي بالذنب يوضع في غير موضعه ، ذلك أن الدفاع الذاتي الأخلاقي لدى الشخص العصابي يجعله يرى الذنب حيث لا ذنب هناك وحيث يعلق الذنب بالمرء على نحو غير مباشر للغاية ، إلا أن الوعي بالذنب الحقيقي وبالإدانة الحقيقية ذلك الوعي اللصيق بالإغتراب الذاتي الوجودي للإنسان يتم قمعه لأن الشجاعة التي يمكن أن تحمله على عاتقها مفتقدة .

وتكشف الأشكال المرضية للقلق إزاء الخواء والعبث عن سمات مماثلة ، فالقلق الوجودي إزاء الشك يدفع الشخص نحو خلق اليقين في إنسياق المعنى التي تفترضها السلطة والتقاليد ، وعلى الرغم من عنصر الشك المفترض في نهائية روحانية الانسانية وبالرغم من تهديد العبث المتضمن في غربة الانسان فإن القلق يتم إخضاعه من خلال هذه الطرق للوصول الى اليقين واستدامته ، ويشيد القلق العصابي قلعة من اليقين يمكن الدفاع عنها بل ويتم الدفاع منها بأقصى طاقات العناد ، ويحال بين قدرة الانسان على التساؤل وبين أن تتحقق في هذا المجال وإذا ما

كان هناك خطر أن تصبح متحققة من خلال أسئلة تطرح من الخارج فإن الشخص العصابي يستجيب برفض متعصب ، إلا أن قلعة اليقين الذي لا يدانيه الشك ليست مقامة على صخرة الواقع ، فعجز الشخص العصابي عن تحقيق المواجهة الكاملة مع الواقع يجعل شكوكه وكذلك يقينه أموراً غير واقعية ، فهو يضع كلاً من تلك الشكوك وذلك اليقين في غير موضعه ويراوده الشك فيما يتسامى عملياً فوق كافة الشكوك ويشعر باليقين حيث يناسب المقام تبني الشك وهو في المقام الأول لا يقبل بطرح السؤال عن الجدوى في معناها الشامل والمتطرف ، إن السؤال كامن في أعماقه كما هو في أعماق كل انسان في ظل ظروف الغربة الوجودية ، ولكنه لا يقره لأنه لا يملك ناصية شجاعة أن يحمل على عاتقه القلق إزاء الخواء أو الشك والعبث .

وقد أسفرت تحليلات القلق المرضي بالمقارنة بالقلق الوجودي عن طرح المبادىء التالية :

1 ـ إن للقلق الوجودي طابعاً انطولوجياً ولا يمكن تنحيته أو إزالته ولكن يتعين أن يحمل على كاهل الشجاعة من أجل الوجود .

2 ـ إن القلق المرضي هو نتيجة إخفاق الذات في أن تحمل القلق على كاهلها .

3 ـ إن القلق المرضي يؤدي الى تأكيد الذات على أساس محدود وغير واقعي والى حماية قهرية لهذا الأساس .

4 ـ إن القلق المرضي يسفر بالمقارنة بالقلق إزاء القدر والموت عن أمن وهمي وبالمقارنة بالقلق إزاء الذنب والإدانة عن كمال وهمي وبالمقارنة بالقلق إزاء الشك والعبث عن يقين وهمي .

5 ـ إن القلق المرضي إذا ما تغلغل في النفس البشرية يغدو موضوعاً للعلاج الطبي ، أما القلق الوجودي فهو موضوع للعلاج على يد رجل الدين ولا تقتصر الوظيفة الطبية أو الدينية على ممثليها الوظيفيين ، فقد يكون رجل الدين معالجاً وقد يكون المعالجة النفسي رجل دين وكل إنسان يمكن أن يكون أياً من الرجلين بالنسبة لجيرانه ، ولكن الوظائف لا ينبغي الخلط بينها ولا ينبغي للقائمين بها أن يحل أحدهم محل الآخر فهدف كل منهم هو مساعدة الناس على الوصول الى التأكيد الكامل لذواتهم أي الى تحقيق الشجاعة من أجل الوجود .

للقلق والشجاعة طابع متعلق بالنفس والجسد معاً ، فهما بيولوجيان ونفسيان في الوقت نفسه . وبوسع المرء من وجهة النظر البيولوجية أن يقول أن الخوف والقلق هما الحارسان اللذان ينذران بخطر العدم الذي يتربص بالكائن الحي ويؤديان الى حدوث التحركات التي تستهدف حماية هذا الكائن ومقاومة الخطر ، ويتعين النظر الى الخوف والقلق باعتبارهما تعبيران عما يمكن للمرء أن يسميه بـ « التأكيد الحذر للذات » ذلك أنه دون الخوف الذي يستبق الخطر ودون القلق القاهر لا يمكن لأي كائن فانٍ أن يعرف الوجود ، ومن وجهة النظر تلك فإن الشجاعة هي استعداد المرء لأن يحملَ على كاهله السلبيات التي ينذر الخوف بمقدمها من أجل تحقيق إيجابيات أكثر زخماً ، والتأكيد البيولوجي للذات يفرض قبول الشظف والكدح والخطر والألم بل والدمار المحتمل ، دون هذا التأكيد الذاتي ما كان يمكن تحقيق الحفاظ على الحياة أو زيادة زخمها وكلما زادت القوة الحيوية التي يمتلك كائن ما ناصيتها ازدادت قدرته على تأكيد ذاته رغماً عن الأخطار التي يعلن الخوف والقلق مقدمها ، إلا أن الأمر سيتضمن تناقضاً مع وظيفتهما البيولوجية إذا ما أهملت الشجاعة تحذيراتهما وعجلت بإتخاذ تحركات ذات طابع مدمر للذات بصورة مباشرة ، تلك هي الحقيقة الكامنة في مبدأ أرسطو للشجاعة اعتبارها الوسط الصحيح بين الجبن والتهور ، فالتأكيد البيولوجي للذات يحتاج الى توازن بين الشجاعة والخوف ومثل هذا التوازن موجود لدى كل الكائنات الحية التي تستطيع الحفاظ على وجودها وزيادة زخمه ، وإذا لم يعد لتحذيرات الخوف أثر أو إذا ما فقدت ديناميات الشجاعة قوتها فإن الحياة تتبدد ، ذلك أن الدافع لتحقيق الأمن والكمال واليقين الذي أشرنا إليه هو ضروري على الصعيد البيولوجي ولكنه يصبح مدمراً على ذلك الصعيد إذا ما تم تجنب مغامرة التعرض للخطر والقصور وافتقاد اليقين ، وبصورة معاكسة يغدو من المطلوب على صعيد بيولوجي القيام بمخاطرة لها أساسها الواقعي في ذاتنا وفي عالمنا وذلك في نفس الوقت الذي تعد فيه مدمرة للذات إذا لم يكن لها مثل هذا الأساس ، وبالتالي فإن الحياة تتضمن الخوف والشجاعة كليهما كعناصر في عملية المعايشة في إطار توازن متغير ولكنه مستقر جوهرياً ، وطالما أن الحياة تتمتع بمثل هذا التوازن فإن بوسعها أن تقاوم العدم ، أما الخوف والشجاعة اللذان اختل توازنهما فيدمران الحياة التي يعد الحفاظ عليها وزيادة زخمها وظيفة التوازن بين الخوف والشجاعة .

إن عملية الحياة التي تفصح عن هذا التوازن وتعكس معه القدرة على الوجود تمتلك الحيوية على الصعيد البيولوجي أي أنها تملك قوة الحياة ، ومن هنا فإن الشجاعة الحقة شأن الخوف الصحيح يتعين ان تفهم باعتبارها افصاحاً عن الحيوية الكاملة ، والشجاعة من أجل الوجود إنما هي وظيفة للحيوية ، وبالتالي فإن الحيوية المتضائلة تستتبع شجاعة متضائلة ، وتقوية الحيوية تعني تقوية الشجاعة من أجل الوجود ، وتتسم الفترات العصابية والأفراد العصابيون بافتقاد الحيوية إذ أن مادتهم العضوية تكون قد تحللت وفقدوا القدرة على التأكيد الذاتي الكامل أي فقدوا الشجاعة من أجل الوجود ، وليس حدوث ذلك من عدمه نتيجة لعمليات عضوية وإنما هو بمثابة قدر بيولوجي ، والفترات المتميزة بانحدار الشجاعة من أجل الوجود هي فترات ضعف بيولوجي لدى الأفراد وفي التاريخ ، والفترات الثلاث الرئيسة المتميزة بالقلق غير المتوازن هي فترات تتميز بالحيوية الهابطة فهي لا تعدو أن تكون نهايات لعصور ويمكن التغلب عليها فحسب من خلال ظهور جماعات تفيض بالقوة على مستوى الحيوية وتحل محل الجماعات التي تحللت حيويتها .

لقد تناولنا حتى الآن الطرح البيولوجي دون أن نوجه النقد اليه ، ويتعين علينا الآن أن نبحث مدى صحة خطواته المختلفة ، ويشير السؤال الأول الذي نطرحه الى الفارق بين الخوف والقلق على النحو الذي تابعناه سوياً من قبل ، فليس هناك شك في أن الخوف الذي يوجه نحو موضوع محدد يؤدي وظيفة الاعلان عن مقدم أخطار العدم وكذلك استثارة اجراءات الحماية والمقاومة ، ولكن يتعين على المرء أن يتساءل : هل نفس القول صحيح بالنسبة للقلق ؟ وقد إستخدم طرحنا البيولوجي إصطلاح الخوف بصورة غالبة بينما إستخدم إصطلاح القلق بشكل استثنائي فحسب ، وقد كان ذلك أمراً مقصوداً لأن القلق على الصعيد البيولوجي هو عنصر تدمير أكثر مما هو عنصر حماية ، وبينما يمكن أن يؤدي الخوف الى اجراءات تعالج موضوعات هذا الخوف فإن القلق لا يمكن أن يقوم بذلك إذ ليست له موضوعات ، وتفصح الحقيقة التي أشرنا اليها من قبل والقائلة بأن الحياة تحاول تحويل القلق الى خوف عن أن القلق لا طائل وراءه بيولوجياً ولا يمكن ايضاحه من خلال حماية الحياة ، إنه يفرز أشكالاً للسلوك تتحدى الذات وبالتالي فإنه بطبيعته ذاتها يتجاوز الطرح البيولوجي .

وتدور النقطة الثانية التي يتعين أن نشير اليها حول مفهوم الحيوية ، فقد أصبح معنى الحيوية مشكلة هامة منذ قيام الفاشية والنازية بتحويل التأكيد النظري على الحيوية الى مذاهب سياسية تهاجم بإسم الحيوية معظم قيم العالم الغربي ونجد في محاورة « لاشيز » عند أفلاطون أن العلاقة بين الشجاعة والحيوية تناقش على مستوى التساؤل عما إذا كانت الحيوانات تتمتع بالشجاعة ، ويمكننا أن ندلي بالكثير لتقديم إجابة قوامها الموافقة : فالتوازن بين الخوف والشجاعة نجد أنه قد طور بشكل جيد في المجال الحيواني إذ أن الخوف ينذر الحيوانات ولكنها تشيح عن الخوف في ظل ظروف خاصة وتغامر بالتعرض للألم والإبادة من أجل أولئك الذين يمثلون جزءاً من تأكيدها لذاتها أي من أجل صغارها أو قطيعها ، ولكن أفلاطون على الرغم من هذه الحقائق الواضحة يرفض إقرار القول بشجاعة الحيوانات ، وذلك أمر طبيعي حيث أنه إذا كانت الشجاعة هي معرفة ما ينبغي تجنبه وما يتعين الإقدام عليه لترتب على ذلك انه لا يمكن الفصل بين الشجاعة وبين الإنسان ككائن عاقل .

وترتبط الحيوية وقوة الحياة بنوعية الحياة التي تمنحانها القوة ، وقوة حياة الانسان لا يمكن النظر اليها بشكل منفصل عما سماه فلاسفة العصور الوسطى « بالعمدية » أو « القصد » أي العلاقة بالمعاني ، فحيوية الانسان شيء هائل تماماً كعمديته وهما أمران متداخلان ومرتبطان وذلك يجعل من الانسان أكثر الكائنات حيوية ، فبوسعه أن يتجاوز أي موقف محدد في أي اتجاه وتدفعه تلك الامكانية الى ما وراء ذاته ، والحيوية هي القدرة على الإبداع بما يتجاوز ذات المرء دون أن يفقد هذه الذات ، وكلما زادت قدرة المرء على الإبداع بما يتجاوز ذاته زادت الحيوية التي يتملك ناصيتها ، وعالم الابداعات التكنيكية هو أكثر التجليات المحسوسة لحيوية الانسان وتميزها اللا نهائي على حيوية الحيوانات ، فالإنسان وحده هو الذي يمتلك ناصية الحيوية الكاملة لأنه وحده الذي يتمتع بالعمدية الكاملة .

لقد سبق لنا أن عرفنا العمدية بأنها « الكائن وقد توجه نحو المضامين الحافلة بالمعاني » ، حيث يعيش الإنسان « في » المعاني ، أي يعيش في ذلك الذي يصح منطقياً ولاهوتياً وأخلاقياً أو دينياً ، أن ذاتيته تخصبها موضوعيته ، وفي كل مواجهة مع الواقع نجد بني الذات والعالم ماثلة بصورة متداخلة ، والتجلي الأساسي لهذه الحقيقة انما يتمثل في اللغة التي تعطي الانسان القدرة على القيام بالتجرد مما هو معطى

بشكل متعين ثم العودة اليه بعد إتمام ذلك التجرد لتفسيره وتغييره ، وأكثر الكائنات حيوية هو ذلك الكائن الذي يتملك ناصية الكلمة ومن خلالها يتحرر من قيد ما هو معطى ، وفي كل مواجهة مع الواقع فإن الانسان يجد نفسه وقد مضى بالفعل فيما وراء هذه المواجهة، إنه يلم بالواقع ويقارنه بأبعاده الأخرى وتجتذ به الإمكانات الأخرى ويستشرف آفاق المستقبل بينما هو يستعيد أبعاد الماضي ، تلك هي حريته ، وفي هذه الحرية تتمثل قدرة حياته ، إنها منبع حيويته .

إذا ما فهم الارتباط بين الحيوية والعمدية على نحو سليم فإن بوسع المرء أن يقبل التفسير البيولوجي للشجاعة في إطار حدود صحته ، فمن المؤكد أن الشجاعة هي وظيفة للحيوية ، ولكن الحيوية ليست شيئاً يمكن فصله عن مجموع وجود الإنسان ، لغته ، نزعته الخلاقة ، حياته الروحية واهتماماته ، وتتمثل احدى النتائج المؤسفة لإضفاء الطابع العقلاني على الحياة الروحية للإنسان في أن كلمة « الروح » قد تسربت من أيدينا وحلت محلها كلمة العقل أو الذهن وفي أن عنصر الحيوية الماثل في الروح قد تم فصله وتفسيره بإعتباره قوة بيولوجية مستقلة ، لقد تم تقسيم الإنسان الى ذهن لا يخالجه الشعور وحيوية تفتقد المعنى ، أما المجال الواقع بينهما أي الروح الأثيرية التي تتحد فيها الحيوية والعمدية فقد تم إسقاطه وتجاهله ، وفي نهاية هذا التطور كان من اليسير بالنسبة للنزعة الطبيعية المختزلة أن تشتق التأكيد الذاتي والشجاعة من الحيوية البيولوجية فحسب ، ولكنه ليس هناك في داخل الانسان ما هو بيولوجي فحسب تماماً كما أنه ليس هناك بداخله ما هو روحي فقط ، فكل خلية من الجسد تشارك في حريته وفي وضعيته الروحية وكل ابداع لنزعته الروحية للخلق إنما تغذيه الديناميات الحيوية .

إن هذه الوحدة مفترضة بشكل مسبق في الكلمة اليونانيةareté التي يمكن أن تترجم بإعتبارها تعني الفضيلة ولكن مع استبعاد الاستيطان الأخلاقية لإصطلاح الفضيلة ، فالإصطلاح اليوناني يربط القوة بالقيمة ، وقوة الوجود بتحقيق المعنى ، وهكذا فإن الرجل الفاضل في المفهوم اليوناني هو حامل القيم العليا والاختبار النهائي لفضيلته هو استعداده للتضحية بذاته من أجل تلك القيم وتفصح شجاعته عن عمديته وكذلك عن حيويته ، إن الحيوية التي تشكلت روحياً هي التي تجعله رجلاً فاضلاً ، وخلف هذا التركيب الإصطلاحي يكمن حكم العالم القديم بأن

الشجاعة هي أمر نبيل ، ومثال الرجل الشجاع ليس البربري الذي يبدد ذاته والذي لا تعد حيويته انسانية تماماً وإنما هو الإغريقي المثقف الذي يعرف القلق إزاء العدم لأنه يعرف قيمة الوجود ، وربما يكون بوسعنا أن نضيف أن الكلمة اللاتينية virtus والكلمات المشتقة منها أي اللفظ الايطالي الذي ظهر في عصر النهضة virtu واللفظ الانجليزي الذي ظهر في نفس العصر virtue لها نفس المعنى الذي للكلمة اليونانية القديمة areté . إنها تشير الى ماهية أولئك الذين يضمون القوة العضلية virtus الى النبل الأخلاقي ، وتتحد الحيوية والعمدية في هذا المثال للكمال الانساني الذي يستبعد بصورة مماثلة كلاً من النزعة البربرية والنزعة الأخلاقية .

وبمقدور المرء في ضوء هذه الاعتبارات أن يتصدى للاجابة على الطرح البيولوجي بالقول بأنه لا يسمو الى ما أسمى في العصر الكلاسيكي القديم بالشجاعة ، فالنزعة الحيوية بمعنى الفصل بين ما هو حيوي وما هو عمدي تعيد بالضرورة إقرار وضعية البربري كمثال أعلى للشجاعة ، ورغما عن أن ذلك يتم لمصلحة العلم إلا أنه يعبر عن موقف قبل - انساني على الرغم من ارادة المدافعين عنه من ذوي الاتجاه الطبيعي عادة بل ويمكن أن يتمخض اذا ما استغله الديماجوجيون عن مثال بربري للشجاعة على نحو ما ظهر في الفاشية والنازية ، ذلك أن الحيوية « الخالصة » في الإنسان لا تكون خالصة أبداً ولكنها تتعرض للتشويه دائماً لأن قوة حياة الانسان هي حريته وهي الروحانية التي تتحد فيها الحيوية والعمدية .

إلا أن هناك نقطة أخرى تتطلب التفسير البيولوجي للشجاعة التقويم بناء عليها ، إنها الإجابة التي تقدمها النزعة البيولوجية على السؤال الذي يدور حول أصول الشجاعة أو جذورها ، ويدلي الطرح البيولوجي بالإجابة التالية على هذا السؤال : إن الشجاعة تستمد أصولها من القوة الحيوية التي هي هبة طبيعية ومسألة تتعلق بالقدر البيولوجي وتلك الإجابة تماثل الى حد كبير إجابات العصور القديمة والوسطى التي اعتبر في اطارها ارتباط القدرين البيولوجي والتاريخي أي الموقف الارستقراطي الوضع المؤاتي لنمو الشجاعة ، وفي كلتا الحالتين فإن الشجاعة إمكانية تعتمد لا على إرادة القوة أو البصيرة وإنما على هبة تسبق التصرف ، وتتفق وجهة النظر المأساوية للإغريق الأوائل والرؤية التي تعكس القول بالحتمية للنزعة البيولوجية الحديثة في هذه النقطة : إن قوة التأكيد الذاتي رغماً عما يقف ضد ذلك أي الشجاعة

من أجل الوجود هي مسألة تتعلق بالقـدر ؛ ولا يحـول ذلك دون القـول بتقـويم أخلاقي للشجاعة لكنه يمنع القول بتقويم تزمتي لها : ليس بوسـع المرء أن يمتلك ناصية الشجاعة من أجل الوجود ويحرزها تماماً بإطاعة أمر صادر له ، وإذا ما تحدثنا على الصعيد الديني لقلنا أنها مسألة تتعلق بالعناية الإلهية ، وكما يحـدث غالبـاً في تاريخ الفكر فقد مهدت النزعة الطبيعية الطريق الى فهم جيد للعناية الإلـهية بينما حالت المثالية دون الوصول الى مثل هذا الفهم ، ومن وجهة النظر تلك فإن للطرح البيولوجي أهمية بالغة ويتعين النظر إليه بصورة جادة وخاصة من قبل الباحثين في علـم الأخـلاق وذلك رغماً عن ضروب تشـويه مفهـوم الحيوية في النزعـة الحيوية البيولوجية والسياسية ، فحقيقة التفسير الحيوي للأخـلاق هي العنـاية الإلـهية ، والشجاعة كمنحة من العناية الإلـهية هي سبب ونتيجة .

الفصل الرابع

الشجاعة والمشاركة

الوجود ،التفرد ،والمشاركة

ليس المقام هنا بالـذي يسمـح بتطـوير مبـدأ للبنـاء الانطولوجـي الأسـاسي والعناصر التي يستتبعها ، ولقد انجزت جانباً منه في كتابي « علم اللاهوت المذهبي » وبالتحديد في الجزء الأول من المجلد الأول ، ويتعين أن تشير المناقشة الماثلة بـين أيدينا الى تأكيدات تلك الفصول دون تكرار للحجج المتضمنة فيها ، إن للمبادىء الانطولوجية طابعاً قطبياً يتفق مع البناء القطبي الرئيسي للوجـود أي بنـاء الـذات والعالم،والعناصر القـطبية الأولى هي التفـرد والمشـاركة وتتسـم علاقتهـا بمشكلـة الشجاعة بالوضوح إذا ما عرفنا الشجاعة بأنها التأكيد الذاتي لتعين علينا أن نجيب قائلين بأنه الذات الفردية التي تشارك في العالم أي في الكيان البنائي للوجود . إن للتأكيد الذاتي للإنسان جانبين قابلين للتمييز ولكنهما غير قابلين للفصل ، واحـد هذين الجانبين هو تأكيد الذات كذات أي تأكيد ذات منفصلة متمحورة حول نفسها ومتفردة ولا يمكن مقارنتها بالذوات الأخرى ومتحررة وتقرر أمر ذاتها ، وذلك هو بالتحديد ما يدافع الانسان عنه في مواجهة العدم ويؤكده على نحو متسم بالشجاعة. بأن يحمل العدم على كاهله ، وخطر الفقدان المحتوم لتلك الذات هو جوهر القلق والوعي بالتهديدات المتعينة التي يتعرض لها هو جوهر الخـوف ، ويسبـق التـأكيد الذاتي الانطولوجي كافة الخلافات في التعريف الميتافيزيقي ، الأخلاقي ، والديني للذات وليس التأكيد الذاتي الانطولوجي خيراً أو شراً وليس طبيعياً أو روحياً وليس محايثاً أو مفارقاً وهذه الخلافات ممكنة فحسب بسبب التأكيد الذاتـي الانطولوجـي الكامن للذات بإعتبارها ذاتاً ، وبنفس الطريقة فإن المفاهيم التي تميز الذات الفردية تكمن في غور كافة خلافات التقويم : فليس الانفصال غربـة ، وليس التمحـور حول الذات أنانية كما أن الحتم الذاتي ليس اتجاهاً الى الخطيئة ، إنها إيضاحـات

بنائية وشرط للحب والمقت للإدانة والخلاص ، وقد حان الوقت لإنهاء العرف الثيولوجي السيء المتمثل في القفز بملء الغضب الأخلاقي على كل كلمة يبدو فيها لفظ ذات بل إن الغضب الأخلاقي لن يوجد دون ذات متمحورة ودون تأكيد ذاتي انطولوجي .

إن موضوع التأكيد الذاتي هو الذات المتمحورة ، فهي بإعتبارها كذلك ذات متفردة ، ويمكن أن تلقى الدمار لكنها لا يمكن أن تقسم : فكل من جزئيها يحمل سمة تلك الذات وليس سمة لذات أخرى ، كما انها لا يمكن أن تستبدل فتأكيدها الذاتي موجه الى ذاتها بإعتبارها ذلك الفرد الفريد غير القابل للتكرار أو الإحلال ، والتأكيد الثيولوجي بأن كل روح انسانية لها قيمة مطلقة هو نتيجة للتأكيد الذاتي الأنطولوجي كذات لا تقسم ولا تستبدل ويمكننا أن نصفها بأنها « الشجاعة من أجل الوجود كذات للمرء » .

لكن الذات روح فحسب لأن لها عالماً وكوناً بنائياً تنتمي إليه وتنفصل عنه في الوقت ذاته ، فالذات والعالم مرتبطان وكذلك التفرد والمشاركة ، فذلك هو على وجه التحديد ما تعنيه المشاركة : أي كون المرء جزءاً من شيء ينفصل المرء عنه في الوقت ذاته ، وتعني المشاركة بصورة حرفية « القيام بجانب ما » ، وهذا الإصطلاح يمكن أن يستخدم بمعنى ثلاثي الأبعاد ، فيمكن أن يستخدم بمعنى « الاشتراك في » كالاشتراك على سبيل المثال في شغل احدى الغرف أو بمعنى « الملكية المشتركة » على نحو ما يستخدم أفلاطون اصطلاح methexis أي « الملكية مع » بمعنى مشاركة الفرد فيما هو كلي أو يمكن أن يستخدم اصطلاح المشاركة بمعنى « كون المرء جزءاً » كما في قولنا أن المرء جزء من حركة سياسية ، وفي كافة هذه الحالات فإن المشاركة ذاتية في جانب منها وغير ذاتية في جانب آخر والجزء من الكل لا يتطابق مع ذلك الكل الذي ينتمي اليه ولكن الكل يشكل ماهيته فحسب بالجزء ، وتقدم علاقة الجسد بالأطراف المثال الواضح في هذا الصدد ، والذات جزء من العالم الذي تحوزه باعتباره عالمها ، ولن يكون العالم ما هو عليه دون هذه الذات الفردية إن المرء يقول أن شخصاً ما يرتبط بحركة بعينها . وهذه المشاركة تجعل من وجوده ومن وجود الحركة نفس الشيء بصورة جزئية ، ولفهم الطبيعة المغرقة في الجدلية للمشاركة نجد أنه من الضروري

أن نفكر من خلال مفاهيم القوة بدلاً من مفاهيم الأشياء . ذلك أن التطابق الجزئي للأشياء المنفصلة بصورة محددة هو أمر لا يمكن التفكير فيه ، ولكن قوة الوجود لدولة ما يمكن أن يشارك فيها مواطنوها ويمكن أن يشارك فيها حكامها بطريقة متميزة ، إن قوتها هي جزئياً قوتهم وذلك رغماً عن أن قوتها تتجاوز قوتهم وأن قوتهم تتجاوز قوتها ، فذاتية المشاركة هي ذاتية في قوة الوجود ، وبهذا المعنى فإن قوة وجود الذات الفردية متطابقة بصورة جزئية مع قوة وجود عاملها والعكس صحيح .

إن ذلك يعني بالنسبة لمفاهيم التأكيد الذاتي والشجاعة أن تأكيد الذات كذات فردية يشمل دائماً تأكيد قوة الوجود الذي تشارك فيه هذه الذات ، فالذات تؤكد ذاتها كمشارك في قوة جماعة ما أو حركة بعينها أو جوهرهما أو في قوة الوجود بإعتبارها كذلك ، وما التأكيد الذاتي ـ إذا ما تم الإقدام عليه رغماً عن تهديد العدم ـ إلا الشجاعة من أجل الوجود ، ولكنها ليست الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء وإنما هي الشجاعة من أجل الوجود كجزء » .

وتشكل عبارة « الشجاعة من أجل الوجود كجزء » صعوبة محددة ، فبينما نجد أنه من الواضح أنها تتطلب شجاعة من أجل الوجود كذلك فإن ارادة الوجود كجزء تبدو كما لو كانت تعبر عن إفتقاد الشجاعة أي الرغبة في الحياة في ظل حماية كل أكثر اتساعاً في نطاقه وليست الشجاعة وإنما الوهن هو الذي يجذبنا فيما يبدو لتأكيد ذواتنا كجزء ، ولكن كون المرء جزءاً إنما يشير الى حقيقة أن التأكيد الذاتي يتضمن بالضرورة تأكيد ذات المرء كمشارك » وإن ذلك الجانب من تأكيدنا الذاتي يتهدده العدم تماماً بقدر ما يتهدد العدم الجانب الآخر أي تأكيد الذات كذات فردية ، إننا نتلقى التهديد لا بفقد ذواتنا الفردية وإنما كذلك بفقد المشاركة في عالمنا ، وبالتالي فإن التأكيد الذاتي كجزء يتطلب شجاعة بقدر ما يتطلب التأكيد الذاتي كذات المرء ، إنها شجاعة واحدة تلك التي تتعرض لتهديد مزدوج من جانب العدم لذاتها ، والشجاعة من أجل الوجود هي جوهرياً ودائماً الشجاعة من أجل الوجود كجزء والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء في وضعية متداخلة ، والشجاعة من أجل الوجود كجزء هي عنصر لا ينفصل في شجاعة الوجود كذات المرء ، وشجاعة

الوجود كذات المرء هي عنصر لا ينفصل في شجاعة الوجود كجزء ، ولكنه في ظل ظروف الفناء والغربة الانسانيين فان ما هو متحد جوهريا يغدو منقسما وجوديا ، وتفصل شجاعة الوجود كجزء ذاتها من الوحدة مع الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء والعكس صحيح وتتحلل كل منهما في عزلتها ، وسرعان ما يطلق سراح القلق الذي حملتاه على كاهليهما ويصبح مدمرا ، ويجسم هذا الموقف مسيرتنا التالية : فسنتناول أولا تجليات الشجاعة من أجل الوجود كجزء ثم تجليات الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ثم نبحث في المقام الثالث الشجاعة التي يتحد فيها الجانبان .

التجليات الجمعية وشبه الجمعية للشجاعة من أجل الوجود كجزء

إن الشجاعة من أجل الوجود كجزء هي شجاعة تأكيد وجود المرء الخاص من خلال المشاركة ، فالمرء يشارك في العالم الذي ينتمي اليه والذي ينفصل عنه في الوقت ذاته ، ولكن المشاركة في العالم تصبح حقيقية من خلال المشاركة في تلك الجوانب منه التي تشكل حياة المرء الخاصة ، إن الوجود ككل محتمل وليس واقعياً ، وتلك الجوانب هي جوانب واقعية يتطابق المرء بصورة جزئية معها ، وكلما كان كائن ما وثيق الارتباط بذاته كان أكثر قدرة في ضوء البناء القطبي للواقع على المشاركة ، والإنسان بإعتباره كائناً متمحوراً بصورة كاملة حول ذاته أو بوصفه شخصاً يمكنه المشاركة في كل شيء ولكنه يشارك من خلال ذلك الجانب من العالم الذي يجعل منه شخصاً ، ومن خلال المواجهة المستمرة مع الأشخاص الآخرين فحسب يغدو الشخص شخصاً ويظل محتفظاً بهويته تلك ، ومكان هذه المواجهة انما هو المجتمع ، كذلك فإن مشاركة الإنسان في الطبيعة هي مشاركة مباشرة بقدر ما يشكل الإنسان جزءاً محدداً من الطبيعة من خلال وجوده الجسدي ، وتتسم مشاركته في الطبيعة بالطابع غير المباشر وبأنها تتم من خلال وساطة المجتمع طالما أنه يتجاوز الطبيعة من خلال معرفتها وتشكيلها ، هكذا فإنه دون اللغة لا توجد قضايا كلية ودون القضايا الكلية لا يوجد تجاوز للطبيعة أو علاقات معها بإعتبارها كذلك ، ولكن اللغة أمر جمعي وليست شيئاً فردياً ، والجانب من الواقع الذي يشارك فيه المرء عن كثب هو المجتمع الذي ينتمي اليه المرء ومن خلاله فحسب يتم التوسط للمشاركة في العالم ككل وفي كافة أجزائه كذلك .

هكذا فإن من لديه شجاعة الوجود كجزء إنما يمتلك ناصية الشجاعة من أجل تأكيد ذاته كجزء من المجتمع الذي يشارك فيه ، وتأكيده الذاتي هو جزء من التأكيد الذاتي للجماعات الاجتماعية التي تشكل المجتمع الذي ينتمي اليه ، وذلك يفرض فيما يبدو القول بأن هناك تأكيداً ذاتياً جمعياً وليس تأكيداً ذاتياً فردياً فحسب و إن العدم يتهدد التأكيد الذاتي الجمعي الأمر الذي يفرز قلقاً جمعياً تقابلـه شجاعـة جمعية ، وبوسع المرء أن يذهب الى القول بأن موضوع هذا القلق وتلك الشجاعة هو « ذاتنا ـ نحن » أو ذات جمعية مقابل الذوات ـ المفردة التي تشكل أجـزاء من تلك الـذات ولكن مثل هذا التوسيع لنطاق معنى اصطـلاح « الـذات » ينبغـي أن نعارضـه ، فالذاتية هي تمحور حول الذات إلا أنه ليس هناك محور في الجماعة بذلك المعنى الذي يوجد به لدى الشخص ، قد تكون هناك سلطة محورية متمثلة في وجـود ملك أو رئيس أو دكتاتور وقد يكون بوسعه أن يفرض ارادته على الجماعة ، ولكن الجماعة لا تملك أن تحسم أمراً إذا ما اتخذ هو القرار رغم أنها هي التي تتبع ما قرر ، وبالتالي فإنه ليس من المناسب أن نتحدث عن « ذاتنا ـ نحن » أو عن ذات جمعية كما أنه ليس من المفيد أن نستخدم اصطلاحي القلق الجمعي والشجاعـة الجمعية ، وحينما تناولنـا بالإيضاح المراحل الثلاث للقلق أشرنا الى أن جموع الناس يسيطر عليها نمط خاص من القلق لأن العديد منهم يعاني من نفس الموقف الذي يفرز القلق ولأن اندلاعات القلق معدية دائماً ، فليس هناك اذن قلق جمعي عدا ذلك القلق الذي يسيطر على العديد من أعضاء جماعة ما أو عليهم جميعاً ويتم تكثيفه أو تغييره بأن يصبح شاملاً ، ونفس القول ينطبق على ما يعرف خطأ باسم الشجاعة الجمعية ، وليس هناك كيان يمكن أن نسميه « ذاتنا ـ نحن » أو الذات الجمعية وان نعتبره موضوعاً للشجاعة ، وهناك ذوات تشارك في مجموعة وتحسم سمتها من خلال تلك المشاركة ، والـذات الجمعية المفترضـة هي ماهية مشتـركة للـذوات الفـردية داخـل مجموعـة ما ، بينما الشجاعة من أجل الوجود كجزء هي مثل كافة أشـكال الشجاعـة ماهية للـذوات الفردية .

إن المجتمع ذا الاتجاه الجمعي هو مجتمع يتقرر فيه وجود حياة الفرد من خلال وجود الجماعة ومؤسساتها ، وشجاعة الفرد في مثل هذه المجتمعات هي شجاعة من أجل الوجود كجزء ، فإذا ما نظرنا الى ما يسمى بالمجتمعات البدائية لوجدنا أشكالاً نموذجية للقلق ومؤسسات نموذجية تفصح فيها الشجاعة عن ذاتها . ويعاني الأفراد

الأعضاء في الجماعة مخاوف وضروب قلق مماثلة ويستخدمون نفس أساليب تطوير الشجاعة والصمود التي أوصت بها التقاليد والمؤسسات ، وهذه الشجاعة هي شجاعة يفترض أن كل عضو في الجماعة يمتلك ناصيتها ، ونجد لدى العديد من القبائل أن شجاعة تحمل الألم تعد اختباراً لتحقيق العضوية الكاملة في الجماعة وأن شجاعة القبول بالموت هي اختبار دائم في حياة معظم الجماعات ، وشجاعة من يصمد في هذه الاختبارات هي شجاعة من أجل الوجود كجزء ، فهو يؤكد ذاته من خلال الجماعة التي يشارك فيها ، وليس القلق المحتمل ازاء فقدان ذاته في الجماعة بالقلق المتحقق لأن التطابق مع الجماعة تطابق كامل ولم يظهر بعد في حياة الجماعة العدم في شكل تهديد فقدان الذات في الجماعة ، ويتضمن التأكيد الذاتي في الجماعة شجاعة قبول الذنب ونتائجه كذلك عام سواء كان المرء ذاته مسئولاً عن ذلك الذنب أو أن المسئول هو شخص آخر ، انها مشكلة للجماعة يتعين التكفير عنها من أجل الجماعة بأسرها وتقبل الأفراد أساليب العقاب والارضاء التي تتطلبها الجماعة ، ويوجد الوعي الفردي بالذنب فحسب باعتباره وعياً بالانحراف عن مؤسسات وقواعد ما هو جمعي ، وتتجسد الحقيقة والمعنى في التقاليد والرموز الخاصة بالجماعة وليس هناك تساؤل أو شك ينبعث بصورة ذاتية ، ولك هناك في المجتمع البدائي كما في كل مجتمع انساني أعضاء متميزون هم حملة شعلة التقاليد وقادة المستقبل ، ويتعين أن يتاح لهم البعد الكافي لكي يصدروا حكمهم وليقوموا بالتغيير ، انهم يتعين عليهم أن يتحملوا المسئولية وأن يطرحوا أسئلة الأمر الذي يؤدي بصورة لا يمكن تجنبها الى الشك الفردي والذنب الشخصي ، ورغماً عن ذلك فإن النمط السائد هو الشجاعة من أجل الوجود كجزء لدى كافة أعضاء الجماعة البدائية .

لقد أشرت في الفصل الأول من هذا الكتاب وفي غمار معالجتي لمفهوم الشجاعة الى التفسير الارستقراطي وتفسير القرون الوسطى للشجاعة ويتعين هنا أن نوضح أن شجاعة القرون الوسطى شأن شجاعة أي مجتمع اقطاعي هي أساساً شجاعة الوجود كجزء ، وما يسمى بالفلسفة الواقعية للقرون الوسطى لا يعدو أن يكون فلسفة مشاركة ، فهي تفترض بصورة مسبقة أن الكليات على صعيد منطقي والجماعيات على صعيد فعلي لها من الواقعية ما يتجاوز واقعية الفرد ، والخاص (أو إذا شئنا التزام الدقة الحرفية لقلنا : كون المرء جزءاً صغيراً) يمتلك ناصية قوة الوجود

من خلال المشاركة في الكلي ، وعلى سبيل المثال فإن التأكيد الذاتي المعبر عنه في احترام ذات الفرد هو تأكيد للذات كتابع لسيد اقطاعي أو كعضو في نقابة حرفية أو كدارس في مؤسسة أكاديمية أو كمتقلد لوظيفة خاصة كالتي يقوم بها أصحاب الحرف أو المهن او التجارة ، ولكن القرون الوسطى رغماً عن كافة عناصرها البدائية ليست بدائية ، لقد وقع شيئان في العالم القديم فصلا النزعة الجمعية الوسيطة بشكل محدد عن النزعة الجمعية البدائية ، وأحد هذين الشيئين هو اكتشاف الذنب الشخصي الذي سماه الأنبياء بالذنب أمام الله أي الخطوة الحاسمة لاضفاء الطابع الشخصي على الدين والثقافة ، أما الأمر الآخر فهو بدء الطرح التلقائي للأسئلة في الفلسفة الاغريقية أي الخطوة الحاسمة لطرح مشكلة الثقافة والدين ، وقد نقلت الكنيسة هذين العنصرين كليهما الى أمم العصور الوسطى ومعهما انتقل القلق إزاء الذنب والإدانة والقلق إزاء الشك والعبث ، وكما في المرحلة المتأخرة من العصر القديم فإن ذلك كان يمكن أن يؤدي الى موقف تغدو فيه الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء أمراً ضرورياً ، ولكن الكنيسة قدمت علاجاً مضاداً لتهديد القلق واليأس ، قدمت ذاتها ، تقاليدها ، أسرارها المقدسة ، ثقافتها ، وسلطتها ، لقد نقل القلق إزاء الذنب الى عالم الشجاعة من أجل الوجود كجزء من مجتمع الأسرار المقدسة ، ونقل القلق إزاء الشك الى الشجاعة من أجل الوجود كجزء من المجتمع الذي يتحد فيه الوحي والعقل ، وعلى هذا النحو فإن الشجاعة من أجل الوجود في العصور الوسطى بالرغم من اختلافها عن النزعة الجمعية البدائية كانت شجاعة من أجل الوجود كجزء ، وقد لقي التوتر الذي خلقه هذا الموقف التعبير النظري عنه في هجوم الأسمية على الواقعية الوسيطة والصراع الدائم بينهما ، وتعزو الأسمية الواقعية المطلقة الى الفرد وكان يمكن أن تؤدي الى تفكيك النظام الوسيط للمشاركة في وقت مبكر عما حدث بالفعل ما لم تؤخرها السلطة البالغة القوة للكنيسة .

وقد عبر عن نفس هذا التوتر في مجال الممارسة الدينية في ازدواجية أسرار القداس المقدسة والتكفير ، فالأول يتوسط قوة الخلاص الموضوعية التي يفترض أن الجميع يشاركون فيها وإذا كان ذلك من المستطاع فإن المشاركة تكون بالحضور في أدائه اليومي ، وكنتيجة لهذه المشاركة الشاملة فإن الذنب والنعمة الإلهية يتم الشعور بهما لا باعتبارهما أمرين شخصيين فحسب وإنما كأمور جمعية كذلك ، وقد

اتسم عقاب المخطىء بالطابع الرمزي أو التمثيلي على نحو يشارك معه المجتمع بأسره في ذلك العقاب ، ويعتمد تحرر الخاطىء من العقاب على الأرض وفي الدار الآخرة بصورة جزئية على القداسة الرمزية للقديسين وحب أولئك الذين قدموا التضحيات من أجل تحرره ، وليس هناك ما هو أكثر ايضاحاً للنظام الوسيط في المشاركة من هذا التمثيل المتبادل ، إن الشجاعة من أجل الوجود كجزء وان يحمل المرء على كاهله ضروب القلق إزاء العدم تتجسد في المؤسسات الوسيطة على نحو ما كانت في الأشكال البدائية للحياة . ولكن النزعة شبه الجمعية الوسيطة انتهت حينما برزت نقطة الجذب المناهضة للجماعة والممثلة في السر المقدس للتكفير الى مركز الصدارة وكان المبدأ القائل بأن « الندم » وحده أي القبول الشخصي الكامل بالقضاء والنعمة الإلهية يمكن أن يجعل الأسرار الموضوعية المقدسة فعالة يدفع باتجاه الإقلال من العنصر الموضوعي القائم على التمثيل والمشاركة بل واستبعاد ذلك العنصر ، فالجميع في فعل الندم يقف كل منهم وحيداً أمام الله ، وقد كان عسيراً على الكنيسة أن تحقق هذا العنصر ، وأخيراً أثبت هذا العنصر استحالته وتحلل النظام ، وفي الوقت نفسه أصبح التقليد النابع من الاسمية قوياً وحرر ذاته من تبعية الكنيسة ، وفي عصري النهضة والإصلاح انتهت الشجاعة من أجل الوجود كجزء على نحو ما عرفتها العصور الوسطى وبدأت التطورات التي جلبت معها مسألة شجاعة الوجود كذات المرء الى مركز الصدارة .

التجليات الجمعية الجديدة للشجاعة من أجل الوجود كجزء

في معرض رد الفعل إزاء سيادة الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء في التاريخ الغربي نشأت حركات تحمل طابع الجمعية الجديدة وهي الفاشية ، النازية ، والشيوعية ، والفارق الأساسي بينها جميعاً وبين الجمعية البدائية وشبه الجمعية الوسيطة هو فارق ثلاثي الأبعاد ، فأولاً سبق تحرير العقل المستقل ذاتياً وخلق الحضارة الفنية ظهور الجمعية الجديدة التي استخدمت المنجزات العلمية والفنية لهذا التطور لتحقق أغراضها ، وثانياً نشأت الجمعية الجديدة في موقف واجهت فيه العديد من الاتجاهات المنافسة بل وفي اطار الحركة الجمعية الجديدة ذاتها وبالتالي فإنها أقل استقراراً وأمناً من الأشكال القديمة للجمعية وذلك يقودنا الى الفارق الثالث والأكثر بروزاً والمتمثل في الوسائل الشمولية للجمعية الحالية بمفاهيم

الدولة القومية أو الامبراطورية التي تتجاوز القوميات ، وسبب ذلك هو ضرورة وجود تنظيم فني مركزي وقمع الاتجاهات التي يمكن أن تحل النظام الجماعي من خلال البدائل والقرارات الفردية ، لكن هذه الفوارق الثلاثة لا تحول دون افصاح الجمعية الجديدة عن العديد من سمات الجمعية البدائية وفي مقدمتها التأكيد الشامل على التأكيد الذاتي من خلال المشاركة أي على الشجاعة من أجل الوجود كجزء .

وقد كان الانتكاس الى الجمعية القبلية واضحاً بصورة تلقائية في النازية وكانت الفكرة النازية للروح القومية أساساً جيداً لهذا الانتكاس ، وقوّت ميثولوجية « الأرض والدم » هذا الاتجاه وأنجز التأليه الصوفي للفوهرر ما تبقى . وبالمقارنة بالنازية كانت الشيوعية الأصلية إيماناً رشيداً بالأخرويات وحركة انتقادية وتوقعاً مماثلين في العديد من الجوانب لأفكار الانبياء ، إلا أنه بعد اقامة الدولة الشيوعية في روسيا تمت الاطاحة بالعناصر الرشادية والمتعلقة بالإيمان بالأخرويات واختفت وتلقى الانتكاس الى الجمعية القبلية دفعات قوية في كافة مجالات الحياة ، وتم ادماج القومية الروسية في تجلياتها السياسية والصوفية مع الايديولوجيات الشيوعية وأصبحت صفة « كوزمو بوليتاني » اليوم هي إسم أسوأ الانحرافات في الدول الشيوعية ، فقد وصل الشيوعيون على الرغم من خلفيتهم التي تستشرف آفاق المستقبل واعلائهم للعقل وانتاجيتهم الفنية الهائلة الى مرحلة الجمعية القبلية تقريباً .

هكذا فإنه من الممكن أن نقوم بتحليل الشجاعة من أجل الوجود كجزء في إطار الجمعية الجديدة من خلال بحث تجلياتها الشيوعية أساساً ، ويتعين النظر الى أهميتها التاريخية العالمية في ضوء أنطولوجيا التأكيد الذاتي والشجاعة ، وسيتجنب المرء القضية اذا ما اشتق سمات الجمعية الجديدة الشيوعية من أسباب مؤدية اليها من قبيل الطابع الروسي وتاريخ القيصرية ، والإرهاب الستاليني وديناميات النظام الشمولي والتركيب السياسي العالمي ، لقد ساهمت كافة هذه الأشياء فيها لكنها لم تكن مصدرها ، ساعدت في الحفاظ على المذهب ونشره ولكنها لم تشكل جوهره ، إن جوهره هو الشجاعة من أجل الوجود كجزء وهذا الجوهر هو الذي قدم المذهب لجموع الناس التي عاشت في ظل تهديد متزايد من جانب العدم وشعور متفاقم بالقلق ، لقد إجتثّت على نحو عاجل وفي إطار حياة العالم الحديث الطرق التقليدية

للحياة التي استمدوا منها إما الأشكال الموروثة للشجاعة من أجل الوجود كجزء أو الإمكانات الجديدة للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء التي اشتقوها من القرن التاسع عشر ، ولقد حدث ذلك من قبل وهو يحدث الآن في أوروبا كما في أبعد أطراف الأرض في إفريقيا وآسيا ، وإنه تطور على مستوى العالم ، وقد منحت الشيوعية اولئك الذين فقدوا التأكيد الذاتي القديم الخاص بهم أو يتعرضون لفقدانه جمعية جديدة ومعها شجاعة جديدة للوجود كجزء وإذا ما نظرنا الى الاتباع المقتنعين للشيوعية فإننا نجد إستعداداً للتضحية بأي تحقق فردي وتقديمه على مذبح التأكيد الذاتي للجماعة وهدف الحركة لكن رجل الكفاح الشيوعي قد لا يوافق على مثل هذا الايضاح لما يقوم به ، ولربما لا ينتابه الشعور - شأن كافة المؤمنين المتعصبين في كافة الحركات - بأنه يقدم على تضحية ما بل يشعر بأنه سلك الطريق الوحيد الصحيح للوصول الى تحققه ، فإذا ما أكد ذاته من خلال تأكيده الجمعي الذي يشارك فيه فإنه يتلقى ذاته مرة أخرى من ذلك الجمعي وقد تحققت وتشبعت بما هو جمعي ، إنه يقدم الكثير مما ينتمي الى ذاته الفردية بل وربما يضحي بوجود تلك الذات ككيان خاص في الزمان والمكان ولكنه يتلقى ما يفوق ذلك لأن وجوده الحقيقي إنما يدخل في طيات وجود الجماعة وهو بتقديمه لذاته من أجل تصفية ما هو جمعي يسلم ذلك الجانب في أعماقه الذي لا يتضمنه التأكيد الذاتي لما هو جمعي ذلك الجانب الذي لا يعتقد أنه جدير بالتأكيد ، وعلى هذا النحو فإن القلق إزاء العدم الفردي إنما يحول الى قلق حول ما هو جمعي ويتم قهر القلق حول ما هو جمعي من خلال شجاعة تأكيد ذات المرء عبر المشاركة فيما هو جمعي .

إن بالوسع ايضاح ذلك فيما يتعلق بالأنماط الثلاثة الرئيسية للقلق ، فالقلق إزاء القدر والموت موجود لدى معتنق الشيوعية كما هو موجود لدى كل كائن بشري ، فما من كائن يمكن أن يقبل عدمه الخاص دون رد فعل سلبي ، ومن شأن إرهاب الدولة الشمولية أن يكون بلا معنى دون إمكانية بث الارهاب في نفس رعايا تلك الدولة ولكن القلق إزاء القدر والموت يحمل على كاهل الشجاعة من أجل الوجود كجزء داخل الكل الذي يتهدد إرهابه المرء ، ومن خلال المشاركة يؤكد المرء ذلك الجانب الذي يمكن أن يكون قدراً مدمراً بل وقد يكون سبباً لموت المرء ، ويوضح تحليل أكثر تعمقاً التركيب التالي : إن المشاركة ذاتية جزئية وإنعدام جزئي للذاتية ،

والقدر أو الموت قد يلحقان الضرر أو الدمار بذلك الجانب من ذات المرء الذي لا يتطابق مع ما هو جمعي وهو ما يشارك فيه المرء لكن هناك جانباً آخر يتفق مع الذاتية الجزئية للمشاركة ، وهذا الجانب الآخر لا تغيره ولا تدمره مطالب وتحركات الكل إنه يتجاوز الموت والقدر ، إنه خالد بالمعنى الذي يعتبر به ما هو جماعي خالداً أي باعتباره تجلياً جوهرياً لكون المرء أو الكيان كلياً ، ويتعين أن يكون كل ذلك مدركاً ومستوعباً لدى أعضاء الكيان الجمعي ولكنه يتضمن في إنفعالاتهم وسلوكياتهم ، أنهم معنيون بلا انتهاء بتحقيق الجمعي ويستمدون من هذا الاهتمام شجاعتهم من أجل الوجود ، ويتعين هنا الا نخلط بين إصطلاحي « خالد » و « غير فانٍ » ، فليست هناك فكرة لعدم الفناء الفردي في الجمعية القديمة أو الجديدة ، ذلك أن الجمعي الذي يشارك فيه المرء يحل محل عدم الفناء الفردي ومن ناحية أخرى فإن ذلك ليس استسلاماً للعدمية وإلا لما كان من الممكن أن توجد شجاعة للوجود وإنما هو شيء يسمو على كل من إنعدام الفناء والعدمية ، إنه مشاركة في شيء يتجاوز الموت ، إنه مشاركة فيما هو جمعي ومن خلاله مشاركة في الوجود ـ ذاته ، ومن يقف ذلك الموقف يشعر في لحظة التضحية بحياته بأنه يحلق الى حياة الجمعي ومن خلالها الى حياة الكون باعتبار أنه هو ذاته جزءاً لا يتجزأ منه وان لم يكن وجوداً خاصاً ، إن ذلك يماثل الشجاعة الرواقية من أجل الوجود ، وفي التحليل النهائي فإن الرواقية هي التي تؤكد هذا الموقف ، ومن الصحيح اليوم كما كان الأمر في المرحلة الأخيرة من العصر القديم أن الموقف الرواقي حتى وان تجلى في شكل جمعي هو البديل الوحيد الجدي للمسيحية ، ويتمثل الفارق بين الرواقي الأصيل وبين صاحب النزعة ، الجمعية الجديدة في أن هذا الأخير مرتبط في المقام الأول بما هو جمعي ثم بعد ذلك بما هو كلي بينما نجد أن الرواقي مرتبط أساساً باللوغوس الكلي ثم عقب ذلك بالجماعات البشرية المحتملة ولكن القلق إزاء القدر والموت في كلتا الحالتين يحمل الى عالم الشجاعة من أجل الوجود كجزء .

وبنفس الطريقة فإن القلق إزاء الشك والعبث يحمل على كاهل شجاعة معتنق الجمعية الجديدة ، وتحول قوة التأكد الذاتي للشيوعي دون تحقق الشك واندلاع القلق إزاء العبث ، ذلك أن معنى الحياة بالنسبة له هو الجمعي وحتى أولئك الذين يعيشون كضحايا للارهاب عند المستوى الأكثر تدنياً في الهرم الاجتماعي لا يشكون في

صحة المبادىء التي يقوم عليها ذلك الهرم ، إن ما يحدث لهم هو مشكلة تتعلق بالقدر وتتطلب شجاعة قهر القلق إزاء القدر والموت لا قهر القلق إزاء الشك والعبث ، وفي ظل هذا اليقين فإن الشيوعي ينظر بإزدراء الى المجتمع الغربي ، إنه يلاحظ ذلك القدر الكبير من القلق إزاء الشك في هذا المجتمع ويفسر ذلك بإعتباره العرض الأساسي للإصابة بالمرض وللنهاية المقبلة للمجتمع البرجوازي ، وذلك هو أحد أسباب استبعاد ومنع معظم الأشكال الحديثة للتعبير الفني في الدول التي تأخذ بالجمعية الجديدة وذلك على الرغم من أن هذه المجتمعات قدمت مساهمات هامة في نشأة وتطور الفن والأدب الحديثين وذلك في الفترة السابقة على الشيوعية من حياة تلك المجتمعات وأيضاً رغماً عن أن الشيوعية في مرحلتها الكفاحية قد استخدمت العناصر المناهضة للبرجوازية في أدبها وفنها لأغراض الدعاية ، ومع استقرار التأكيد الجمعي المغلق على التأكيد الذاتي كجزء أصبح من المتعين رفض تلك التعبيرات عن الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء .

إن بمقدور معتنق الجمعية الجديدة كذلك أن يحمل القلق إزاء الذنب والإدانة على كاهل شجاعته من أجل الوجود كجزء ، فليست خطيئته الشخصية هي التي تفرز الذنب وإنما الخطيئة الحقيقية أو المحتملة ضد الجمعي ، والجمعي في هذا الصدد يحل بالنسبة له محل إلّه القضاء ، التوبة ، العقاب ، والغفران ، إنه يدلي بإعترافه وغالباً في أشكال مماثلة لتلك التي كانت سائدة في المرحلة الأولى لحياة المسيحية أو الجماعات المذهبية التالية ، إنه يقبل القضاء من الجمعي وكذلك العقاب وإليه يتوجه برغبته في الحصول على العفو وكذلك بوعد بتحويل ذاته ، فإذا ما تقبله الجمعي في رحابه فإن ذنبه يكون قد قهر وغدت شجاعة جديدة للوجود أمراً ممكناً ، ولا يمكن أن تفهم هذه السمات المبالغة الغرابة في الطريقة للشيوعية للحياة ما لم يتابعها المرء الى جذورها الانطولوجية وقوتها الوجودية في إطار مذهب يقوم على أساس الشجاعة من أجل الوجود الجزء .

وهذا الإيضاح هو إيضاح نمطي كما هو شأن إيضاحات الأشكال المبكرة للنزعة الجمعية والإيضاح النمطي يفترض بحكم طبيعته ذاتها أن النمط نادراً ما يتحقق بصورة كاملة فهناك درجات من الإقتراب من النمط وعمليات خلط بين النماذج وتجاوزات له وانحرافات عنه ، ولكني لم أقصد أن أقدم صورة للموقف

الروسي ككل بما في ذلك أهمية الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية أو للحركات القومية المختلفة أو للمنشقين كأفراد وإنما رغبت في إيضاح البنية الجماعية الجديدة وأنماط الشجاعة المتعلقة بها على نحو ما هي متحققة اليوم بصفة أساسية في روسيا .

الشجاعة من أجل الوجود كجزء في إطار النزعة الديمقراطية للإمتثال

لقد استخدمنا نفس المنهاج إزاء ما سأطلق عليه النزعة الديمقراطية للإمتثال ، وقد شهدت أمريكا اليوم أوضح تجليات تحققها لكنها تضرب جذورها في ماضي أوروبا ، وهذه النزعة ، شأن الطريقة الجماعية الجديدة في الحياة ، لا يمكن فهمها فحسب في ضوء العناصر التي أسهمت في صنعها كالموقف الحدي والحاجة الى إدماج قوميات عديدة والعزلة الطويلة عن السياسات العالمية الفعالة وتأثير النزعة التطهرية وما الى ذلك ، ولكي يتفهم المرء النزعة الديمقراطية للإمتثال عليه أن يتساءل : أي نمط للشجاعة يكمن في غور هذه النزعة وكيف يعالج ضروب القلق في الوجود الانساني وكيف يرتبط بالتأكيد الذاتي الجمعي الجديد من ناحية وتجليات الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء من ناحية أخرى ، وثمة ملاحظة أخرى يتعين أن تطرح بادىء ذي بدء، فقد تلقت أمريكا منذ مطالع الثلاثينيات تأثيرات من أوروبا وآسيا تمثل إما أشكالاً متطرفة للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء كالآداب والفنون الوجودية وإما محاولات لقهر قلق هذا العصر من خلال أشكال مختلفة للشجاعة التجاوزية ، ولكن هذه التأثيرات لا تزال تقتصر على الانتلجنتسيا وعلى أولئك الذين تفتحت أعينهم على تأثير وقائع تاريخ العالم على الأسئلة التي تطرحها الوجودية الحديثة ولم تصل هذه التأثيرات الى جموع الناس في أي جماعة اجتماعية ولم تغير الاتجاهات الأساسية للشعور والفكر والمواقف والمؤسسات المتطابقة معها ، وعلى العكس فإن الاتجاهات الى الوجود كجزء والى تأكيد وجود المرء من خلال المشاركة في بناء معين للحياة تتزايد بإضطراد ، إن الامتثال يزداد ولكنه لم يصبح بعد نزعة جمعية .

لقد مهد الرواقيون الجدد المنتمون الى عصر النهضة من خلال تحويل شجاعة قبول القدر بصورة سلبية (كما هو الحال لدى الرواقيين القدامى) الى تصارع إيجابي مع القدر ـ مهد هؤلاء الرواقيون الطريق بالفعل أمام الشجاعة من أجل الوجود في النزعة الديمقراطية للإمتثال في أمريكا ، ونجد أنه في رمزية فن عصر

النهضة يمثل القدر على شكل ريح تهب على أشرعة سفينة بينما يقف الإنسان عند الدفة ويقرر الاتجاه الذي تسير فيه السفينة بقدر ما يمكن أن يكون هناك تقرير في إطار تلك الظروف ، ويحاول الإنسان تحقيق كافة إمكاناته وهي إمكانات لا تنفذ ، ذلك لأن الانسان عالم مصغر توجد فيه كافة القوى الكونية بصورة محتملة ويشارك في كافة مجالات وجوانب الكون . ومن خلال الإنسان يواصل الكون العملية الخلاقة التي أفرزت ذلك الإنسان أولاً بإعتباره هدف ومحور الخلق ، أما الآن فيتعين على الإنسان أن يشكل عالمه وذاته وفقاً للقوة المنتجة التي منحت له ففيه تصل الطبيعة الى تحققها إذ يستوعبها في عالم معرفته ونشاطه الفني التحويلي ، ونجد في الفنون المنظورة أن الطبيعة تجذب الى المجال الإنساني ويدرج الإنسان في الطبيعة ويظهر كلاهما في إمكاناتهما الجمالية النهائية .

وحامل شعلة هذه العملية الخلاقة إنما هو الفرد الذي يعد بإعتباره فرداً ممثلاً فريداً للكون ، ومن يتمتع بالأهمية القصوى لا يعدو أن يكون الفرد الخلاق ، العبقري الذي فيه يتدفق الخلق غير الواعي للطبيعة متحولاً الى وعي للانسان كما عبر كانت ولقد الهمت فكرة المشاركة في العملية الخلاقة للكون تلك رجالاً من نوعية بيكو ، ديلا ميراندولا ، ليوناردو دافنشي ، جيوردانو برونو ، شافتسبري ، جوته ، وشيلنج ، وعند هؤلاء العباقرة اتحد الحماس والعقلانية ، وكانت شجاعتهم شجاعة من أجل الوجود كذات المرء وشجاعة للوجود كجزء معاً ، وقدم لهم مبدأ الفرد كمشارك يعكس عالماً صغيراً في العملية الخلاقة للعالم الكبير إمكانية التوصل الى هذا التركيب .

إن انتاجية الانسان تتحرك من الإمكانية الى الواقعية على نحو يمتلك معه كل ما يتحقق إمكانيات لتحقق تال ، وذلك هو البناء الرئيسي للتقدم ، وعلى الرغم من أن الإيمان بالتقدم موضح من خلال اصطلاحات أرسطو إلا أنه مختلف تماماً عن موقف أرسطو وموقف العالم القديم بأسره ، فنجد لدى أرسطو أن الحركة من الامكانية الى الواقع هي حركة رأسية متصاعدة من الأشكال الأدنى للوجود الى الأشكال الأسمى ، أما في النزعة التقدمية الحديثة فنجد أن الحركة من الامكانية الى الواقع أفقية ، دنيوية ومستقبلية ، وذلك هو الشكل الأساسي الذي يفصح فيه بالتأكيد الذاتي للانسانية الغربية الحديثة عن نفسه ، ذلك الشكل هو الشجاعة لأنها

تعين أن تحمل على كاهلها قلقا يتفاقم مع تزايد المعرفة بالكون وبعالمنا في اطار ذلك الكون ، لقد أطاح كوبرنيكوس وجاليلو بفكرة أن الأرض هي محور العالم ، واضحت صغيرة وبالرغم « التأثير البطولي » الذي غاص به جيوردانو برونو الى لا نهائية الكون إلا أن شعورا بالضياع في محيط الأجسام الكونية وبين القواعد الشامخة لحركتها قد زحف الى أفئدة الكثيرين ، ان شجاعة العصر الحديث ليست نزعة تفاؤلية بسيطة ، اذ عليها أن تحمل على كاهلها القلق العميق ازاء العدم في كون ليست له حدود أو معنى قابلا للفهم على الصعيد الانساني ، وهذا القلق يمكن للشجاعة أن تحمله على كاهلها لكنه لا يمكن أن يزال اذ يطفو على السطح في أي وقت يعتري فيه الوهن الشجاعة .

ذلك هو المصدر الحاسم للشجاعة من أجل الوجود كجزء في العملية الخلاقة للطبيعة والتاريخ على نحو ما طورتها الحضارة الغربية وبصفة ملموسة في العالم الجديد ، ولكنها تعرضت للعديد من التغيرات قبل أن تتحول الى نمط توافقي من الشجاعة من أجل الوجود كجزء ذلك النمط الذي يميز الديمقراطية الأمريكية اليوم ، لقد اختفى الحماس الكوني لعصر النهضة تحت تأثير البروتستانتية والنزعة العقلانية وحينما عاود الظهور في الحركات الكلاسيكية ! الرومانتيكية في أواخر القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر لم يحقق تأثيراً كبيراً في المجتمع الصناعي ، وقد إنحل المركب بين الفردية والمشاركة ذلك المركب القائم على الحماس الكوني ، وقد نشب توتر دائم بين الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء على نحو ما افترض في فردية عصر النهضة والشجاعة من أجل الوجود كجزء كما افترضت في النزعة الكلية لعصر النهضة ، ولقيت الأشكال المتطرفة لليبرالية تحدياً من جانب المحاولات الرجعية لإعادة إقرار الجمعية الوسيطة أو من جانب المحاولات الطوباوية لإفراز مجتمع عضوي جديد ، وقد كان يمكن أن تصطدم الليبرالية والديمقراطية بطريقتين ، فيمكن أن تقوض الليبرالية السيطرة الديمقراطية على المجتمع أو أن تغدو الديمقراطية طغيانية وانتقالاً الى الجمعية الشمولية ، والى جانب هذه الحركات الديناميكية العنيفة كان يمكن أن يحدث تطور أكثر استاتيكية وغير عدواني هو نشأة الإمتثال الديمقراطي الذي يكبح كافة الأشكال المتطرفة للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء دون تدمير العناصر الليبرالية التي تميزها عن النزعة الجمعية ، وقد كان هذا هو الطريق الذي

سلكته انجلترا قبل أية دولة أخرى ، ويوضح التوتر بين الليبرالية والديمقراطية كذلك العديد من النتائج للنزعة الديمقراطية للإمتثال في أمريكا ، ولكن هناك شيئاً محدداً يظل كامناً خلف كل هذه التغيرات هو الشجاعة من أجل الوجود كجزء في العملية الإنتاجية للتاريخ ، وذلك هو ما يجعل من الشجاعة الامريكية الراهنة واحداً من الأنماط العظيمة للشجاعة من أجل الوجود كجزء ، وتأكيدها الذاتي هو تأكيد لذات المرء كمشارك في التطور الخلاق للبشر .

وثمة أمر مذهل للمراقب القادم من أوروبا في الشجاعة الامريكية ، فعلى الرغم من أن هذه الشجاعة يرمز لها غالباً بالرواد الأول إلا أنها ماثلة اليوم في الأغلبية الكاسحة من الناس ، ولربما يكون شخص ما قد عايش مأساة أو واجه قدراً مدمراً أي تحطماً للقناعات بل وذنباً ويأساً لا يفتآن يعاودانه لكن لا يراوده الشعور بأن الدمار قد حل بساحته أو أنه مخلوق عبثي أو مدانٍ أو أن باب الأمل قد أغلق في وجهه . لقد حمل الرواقي الروحاني نفس الكوارث حينما واجهها على كاهل شجاعة الاستسلام أما الامريكي النموذجي فإنه بعد أن يفقد أسس وجوده يعمل من أجل إرساء أسس جديدة ، وذلك أمر ينطبق على الفرد كما ينطبق على الأمة بأسرها ، إن بوسع المرء أن يجري التجارب لأن الإخفاق التجريبي لا يعني الإحباط ، والعملية الانتاجية التي يشارك فيها المرء تتضمن بصورة طبيعية مخاطرات وضروباً من الفشل والكوارث لكنها لا تقوض الشجاعة .

وهذا الأمر هو الفعل الانتاجي ذاته الذي تتمثل فيه قوة الوجود ومغزاه ، وتلك إجابة جزئية على السؤال الذي غالباً ما يطرحه المراقبون الأجانب وخاصة إذا ما كانوا من دارسي اللاهوت وهو سؤال قوامه : من أجل ماذا ؟ وما هي غاية كل تلك الوسائل الرائعة التي تقدمها الطاقة الانتاجية للمجتمع الامريكي ، ألم تبتلع الوسائل الغايات ؟ ألا يشير الانتاج غير المحدود للوسائل الى غياب الغايات ؟ بل ويميل الكثيرون من الامريكيين أصلاً الى الإجابة اليوم بالموافقة عن السؤال الأخير ، لكن إنتاج الوسائل يتضمن أكثر من ذلك بكثير ، فليست الأدوات وأجزاء الآلات هي التي تمثل النهايات أي الهدف الجوهري للانتاج وإنما الانتاج ذاته ، والوسائل هي أكثر من مجرد وسائل ، إذ يتم الشعور بها بإعتبارها عمليات خلق أي بوصفها رموزاً للإمكانات اللا نهائية المتضمنة في إنتاجية الإنسان ، إن الوجود ـ ذاته

انتاجي جوهري، وتشير الطريقة التي استخدمت بها كلمة « خلاق » الدينية أصلاً دون تردد من جانب المسيحيين وغير المسيحيين على السواء لتعني وصفاً للأنشطة الانتاجية للإنسان الى أن العملية الخلاقة للتاريخ قد تم الشعور بها بإعتبارها ذات طابع إلـهي ، وهي بإعتبارها كذلك تتضمن الشجاعة من أجل الوجود كجزء من التاريخ (وقد بدا لي أنه من المناسب بصورة أكبر في هذا المقام الحديث عن العملية الانتاجية أكثر من العملية الخلاقة حيث أن التأكيد يركز على الانتاج الفني) .

وقد ارتبط النمط الإمتثالي ـ الديمقراطي للشجاعة من أجل الوجود كجزء أصلاً وبطريقة جلية بفكرة التقدم ، وعبرت كافة الفلسفات الامريكية عن الشجاعة من أجل الوجود كجزء في تقدم الجماعة التي ينتمي اليها الفرد وهذه الأمة والبشرية بأسرها وبصفة خاصة في الفلسفات الامريكية البرجماتية، فلسفة السيرورة[1] . علم أخلاق النمو ، الثقافة التقدمية ، والديمقراطية المقاتلة ، ولكن هذا النمط للشجاعة لا يتعرض بالضرورة للتدمير اذا ما اهتز صرح الايمان بالتقدم على نحو ما هو واقع اليوم ، والتقدم يمكن أن يعني شيئين ، ففي كل تحرك ينتج فيه شيء بما يتجاوز ما كان معطى أصلاً نجد أنفسنا بإزاء تقدم تم إحرازه (ولفظ التقدم نفسه يعني حرفياً المسيرة الى الأمام) وبهذا المعنى فإن التحرك والإيمان بالتقدم لا ينفصلان أما المعنى الآخر للتقدم فهو القانون الكلي والميتافيزيقي للتطور التقدمي الذي يؤدي فيه التجمع الى أشكال وقيم أكثر سمواً ، ووجود مثل هذا القانون أمر لا يمكن اثباته ، ومعظم التطورات توضح أن الكسب والفقد متوازيان ، وبالرغم من ذلك فإن الكسب الجديد ضروري لأنه دون ذلك ستفقد كافة مكاسب الماضي ولا تعتمد شجاعة المشاركة في العملية الانتاجية على الفكرة الميتافيزيقية للتقدم .

وتحمل الشجاعة من أجل الوجود كجزء في العملية الانتاجية القلق في صورة الثلاث الرئيسية على كاهلها ، وقد أوضحنا بالفعل الطريقة التي يعالج بها القلق حول القدر ، وذلك أمر جدير بالملاحظة في مجتمع تحتدم فيه المنافسة ويتداعى فيه أمن الفرد الى لا شيء على وجه التقريب ، والقلق الذي يتم قهره في الشجاعة من أجل الوجود كجزء في العملية الانتاجية أمر يعتد به لأن تهديد الإنعزال عن المشاركة

---

(1) يقصد المؤلف فلسفة هوايتهر التي تعرف أيضاً باسم الفلسفة العضوانية (هـ . م)

من خلال البطالة أو فقدان الأساس الاقتصادي هو ما يعنيه القدر اليوم أولاً قبل كل شيء ، وفي ضوء هذا الموقف فحسب يمكن فهم التأثير الهائل للأزمة العظمى التي شهدتها الثلاثينيات على الشعب الامريكي والفقد الغالب للشجاعة من أجل الوجود كجزء في غمارها ، ويتم التصدي للقلق حول الموت بطريقتين ، فيعزل واقع الموت عن الحياة اليومية الى أقصى درجة ممكنة ، ولا يسمح للموتى بأن يفرضوا واقع موتهم وإنما يتم تحويلهم الى قناع للأحياء ، أما الطريقة الأخرى والأكثر أهمية للتعامل مع الموت فهي الإيمان بإستمرار الحياة بعد الموت ذلك الإيمان الذي درجنا على أن ندعوه بخلود الروح ، وليس ذلك مبدأ مسيحياً أو أفلاطونياً ، فالمسيحية تتحدث عن القيامة وعن الحياة الخالدة بينما تتحدث الأفلاطونية عن مشاركة الحياة في مجال ما وراء الحياة الدنيا وقوة الجوهريات ، ولكن الفكرة المعاصرة عن الخلود تعني المشاركة المستمرة في العملية الانتاجية أي « الزمان والعالم بلا انتهاء » ، ليست السكينة الخالدة للفرد في الله وإنما مساهمته غير المحدودة في ديناميات الكون هي التي تمنحه شجاعة مواجهة الموت ، وفي هذا النوع من الأمل فإن وجود الله يوشك ألا يكون ضرورياً وقد يعتبر الله ضماناً للخلود ولكنه إذا لم يعتبر كذلك فإن صرح الايمان بالخلود لا يهتز بالضرورة ، وليس وجود الله بالأمر الحاسم بالنسبة لشجاعة الوجود كجزء من العملية الانتاجية وإنما الخلود هو الحاسم وذلك بإستثناء الحالات التي يفهم فيها الله ذاته بإعتباره سيرورة انتاجية كما هو الحال لدى بعض علماء اللاهوت .

ولربما كان القلق إزاء الشك والعبث كبيراً بصورة تماثل القلق إزاء القدر والموت ، فهو يضرب جذوره في طبيعة الانتاجية المحدودة ، ورغماً عن أن الأداة بإعتبارها أداة وعلى نحو ما رأينا ليست بالأمر الهام وإنما الأداة بإعتبارها نتيجة للإنتاجية الإنسانية فإن السؤال : من أجل ماذا ؟ لا يمكن كبح جماحه كلية ، إن هذا السؤال يتم تخفيف حدته ولكنه كامن دائماً وعلى أهبة الانطلاق الى العراء ، ونحن نشهد اليوم مداً لهذا القلق وجزراً في شجاعة تحمله على كاهل المرء ، ويضرب القلق إزاء الذنب جذوره غائرة في أعماق العقل الامريكي وفي المقام الأول من خلال النزعة التطهرية ثم عن طريق تأثير الحركات الانجليكانية الداعية الى التذرع بالتقوى ويتسم هذا القلق بالقوة حتى إذا كانت أسسه الدينية قد تقوضت ، ولكننا

فيما يتعلق بسيادة شجاعة الوجود كجزء في العملية الانتاجية نجـد أنهـا قد غـيرت طابعها ، فالذنب تفرزه ضروب القصور السافرة في عمليات التأقلم مع الأنشطة الخلاقة للمجتمع والإنجـازات التي تتـم في إطـار تلك الأنشطـة ، إن الجماعـة الاجتماعية التي يشارك فيها المرء على صعيد الإنتاج هي التي تحكم وتغفر وتستـرد وذلك بعد أن تتم عمليات التأقلم وبعد أن تصبح المنجزات واضحة للعيان ، وذلك هو السبب في الهامشية الوجودية لتجربة التبرير أو الغفـران للخطـايا بالمقارنـة مع الكفاح من أجـل تكريس وتحـويل وجـود المرء الخـاص وكذلك عالمه ، إن ما هو مطلوب وما تتم محاولة اجتراحه لا يعدو أن يكون إيجاد بداية جديدة ، فتلك هي الطريقة التي بها تحمل الشجاعة من أجل الوجود كجزء في العملية الإنتاجية القلق إزاء الذين على كاهلها .

تتطلب المشاركة في العملية الانتاجية توافقاً وتحقيقاً للإنسجام مع طرق الانتاج الاجتماعي وقد أصبحت هذه الضرورة أكبر مع تحول أساليب الانتـاج الى الطابـع الموحد والأكثر شمولاً ، ونما المجتمع التكنيكي ليأخذ شكل أنماط جامدة ، وتزايد في تلك الموضوعات التي تكفل الحفاظ على التشغيل السـلس للآلـة الهائلـة للانتـاج الامتثال والاستهلاك مع التأثير المتزايد لوسائل الإتصال الجماهيري ، وفرض التفكير السياسي والصراع مع النزعة الجمعية سمات جماعية على أولئك الذين كافحوا ضد تلك السمات ، ولا تزال تلك العملية تُسير على قدم وساق وربما تؤدي الى تقـوية العناصر الإمتثالية في نمط الشجاعة من أجل الوجود كجزء الذي تمثله أمريكا ، وربما تقترب النزعة الامتثالية من النزعة الجمعية ليس بدرجة كبيرة أو يعتد بها في المجالين الاقتصادي والسياسي وإنما بدرجة هائلة في نمط الحياة والفكر اليومي وتعتمد مسألة ما إذا كان ذلك سيحدث من عدمه والدرجة التي سيذهب اليها في حالة حدوثه بصورة جزئية على قوة المقاومة لدى أولئك الذين يمثلون القطب المعارض في الشجاعة من أجل الوجـود أي الشجاعـة من أجـل الوجـود كذات المرء ، وحيث أن انتقادهـم للأشكال الامتثالية والجمعية للشجاعة من أجل الوجود كجزء هو عنصر حاسم في تعبيرهم عن ذواتهم فإن ذلك هو ما ستتصدى لمناقشته في الفصل التـالي ، إلا أن النقطة التي تجمع عليها كافة الانتقادات هي التهديد الذي تتعرض له الذات الفردية في الأشكال العديدة للشجاعة من أجل الوجود كجزء ، إن خطر فقدان الذات هو

الذي يثير الاعتراض ضد تلك الأشكال ويدفع الى بروز الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء وهي شجاعة يتهددها هي ذاتها فقدان العالم .

الفصل الخامس

الشجاعة والتفرد

نشأة النزعة الفردية الحديثة والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء

النزعة الفردية هي التأكيد الذاتي للذات الفردية بإعتبارها ذاتاً فردية وبغض النظر عن مشاركتها في عالمها ، والفردية بهذا التصور هي المقابل للنزعة الجمعية أي للتأكيد الذاتي للذات كجزء من كل أكبر وبغض النظر عن طابعها كذات فردية ، وقد خرجت الفردية من إرهاب قيد الجمعية البدائية وشبه الجمعية الوسيطة ، واستطاعت أن تنمو في حماية الامتثال الديمقراطي وخرجت سافرة في الأشكال العصرية أو المتطرفة في إطار الحركة الوجودية .

لقد أدت تجربة الذنب الشخصي والطرح الفردي للأسئلة الى تقويض النزعة الجمعية البدائية ، وقد إتسم هذان الأمران بالفعالية في أواخر حياة العالم القديم وأديا الى اللا امتثال المتطرف من جانب الكلبيين والمتشككين الى اللا امتثال المعتدل من جانب الرواقيين والى محاولة الوصول الى أساس تجاوزي للشجاعة من أجل الوجود في الرواقية والصوفية والمسيحية ، وكانت كل هذه الحوافز ماثلة في شبه الجمعية الوسيطة التي شارفت على النهاية شأن الجمعية الأولى مع تجربة الذنب الشخصي والقوة التحليلية للتساؤل المتطرف ولكنها لم تؤد وبصورة فورية الى الفردية ، وقد استقرت البروتستانتينية على الرغم من تأكيدها على الضمير الفردي كمذهب امتثالي متشدد ومؤيد لخضوع الفرد وحقوقه للدولة على نحو يتماثل مع موقف خصمها أي الكنيسة الرومانية المناهضة للإصلاح ، ولم تكن هناك نزعة فردية في كل من المجموعتين الكنسيتين وإنما كانت هناك فردية محتجبة فحسب خارجهما حيث أنهما اجتذبتا الإتجاهات الفردية لعصر النهضة اليهما وأدمجتاها في توافقهما الكنسي .

ولقد دام هذا الموقف قرناً ونصف القرن دونما زيادة فبعد هذا العصر الذي سادته النزعة السلفية الاعتراضية عاد العنصر الشخصي ليحتل مركز الصدارة ، وأعادت النزعة التقوية(1) والميثودية(2) إقرار الذنب الشخصي والتجربة الشخصية والكمال الفردي ولم تقصدا الانحراف عن الإمتثال الكنسي ولكن هذا هو ما حدث على نحو ما كان يمكن تجنبه فقد أصبحت التقوى الذاتية معبراً للعودة الظافرة للعقل المستقبل ، وكانت التقوية هي المعبر الى التنوير ، ولكن التنوير ذاته لم يعتبر نفسه فردياً ، فلم يكن المرء يؤمن بالإمتثال الذي يقوم على الوحي الإنجيلي وإنما بتوافق يتعين أن يقوم على قوة العقل لدى كل فرد ، وافترض أن المبادىء العملية والنظرية للعقل كلية بين البشر وإنها قادرة على خلق إمتثال جديد بمساعدة البحث والتثقيف .

لقد آمنت هذه الحقبة بأسرها بمبدأ « التناغم » بإعتبار أن التناغم هو القانون الكوني الذي تؤدي أنشطة الفرد وفقاً له وأياً كان مدى عمق الطابع الفردي الذي يكمن خلفها فكر واداء « وبصورة تخفى على القائم المفرد بها » الى كل متناسق ، الى حقيقة يمكن أن توافق عليها أغلبية كبيرة على الأقل والى حيز يمكن أن يشارك فيه عدد لا يفتأ يتزايد من الناس . . . الى توافق يقوم على أساس النشاط الحر لكل الأفراد ، هكذا فإن بوسع الفرد أن يكون حراً دون تدمير الجماعة ، وبدت وظيفة الليبرالية الاقتصادية كما لو كانت تؤكد ذلك الطرح ، فقوانين السوق تفرز وعلى نحو يخفى على المتنافسين فيه أكبر كمية ممكنة من السلع للجميع ، وأظهر إعمال الديمقراطية الليبرالية أن حرية الفرد في إتخاذ القرار على الصعيد السياسي لا تؤدي بالضرورة الى تدمير التوافق السياسي ، وأوضح التقدم العلمي أن البحث الفردي وحرية القناعات العلمية الفردية لا تحول دون تحقيق درجة يعتد بها من الإتفاق العلمي ، وأظهر التعليم أن التركيز على التطور الحر للطفل الفرد لا يقلل من فرض صيرورته عضواً نشطاً في مجتمع متوافق ، وأكد تاريخ البروتستانتينية إيمان المصلحين بأن المواجهة

---

(1) التقوية : حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكدت على دراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية . (هـ . م)

(2) الميثودية : حركة دينية قادها في أكسفور عام 1729 تشارلز وجون ويزلي محاولين فيها احياء كنيسة انجلترا (هـ . م) .

الحرة من جانب كل فرد للكتاب المقدس يمكن أن تخلق توافقاً كنسياً وذلك على الرغم من الخلافات الفردية والطائفية . هكذا لم يكن مما لا معنى له قيام ليبنتز بصياغة قانون التناسق المقر مسبقاً من خلال القول بأن عناصر الوجود الأولية التي تتركب منها كافة الأشياء وعلى الرغم من أنها ليست لها أبواب ونوافذ تطل إحداهـا على الأخرى تشارك في نفس العالم الماثل في كل عنصر منها سواء أمكن ادراكه بوضوح أو بشكل غامض ، وبدت مشكلة التفـرد والمشـاركة كما لو كانـت قد تم حلهـا على الصعيد الفلسفي وكذلك على الصعيد العملي .

ان الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء على نحو ما تفهم في عصر التنوير هي شجاعة يتضمن في اطارها التأكيد الذاتي الفردي المشاركة في التـأكيد الذاتـي الكلي والرشيد هكذا فليست الذات الفردية باعتبارها كذلك هي التي تؤكد ذاتهـا وانما الذات الفردية باعتبارها حاملة شعلة العقل ، والشجاعـة من أجـل الوجـود كذات المرء هي شجاعة اتباع العقل وتحدي السلطة اللاعقلانية ، ان ما يواجهنا في هذا المجال وفي هذا المجال وحده هو الرواقية الجديدة ، ذلك أن الشجاعة من أجل الوجود في عصر التنوير ليست شجاعة وجود مستسلمة ، انها لا تجرؤ فحسب على مواجهة تقلبات القدر وحتمية مواجهة الموت وانما هي تؤكد ذاتها كواقع يمتلك قدرة التحوير وفقاً لمتطلبات العقل .إن شجاعة مقدامة ومقاتلة تقهر تهديد العبث بالتحرك الجسور وتتغلب على تهديد الذنب بقبول الاخطاء وضروب القصور واللا ابداع في الحياة الفردية والاجتماعية باعتبارها أشياء يمكن تجنبها في الوقت ذاته يتعين التغلب عليها من خلال التعليم ، والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء في مجال التنوير هي شجاعة تأكيد ذات المرء كمعبر من حالة عقلانية الى حالة عقلانية أسمـى ، ومـن الواضح أن هذا النوع من الشجاعة من أجل الوجود يتعين أن يصبح امتثالياً في ذات اللحظة التي يتوقف فيها هجومه الثوري على ذلك الـذي ينـاقض المنطـق أي في البورجوازية الظافرة .

الأشكال الرومانتيكية والطبيعية للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء

فرزت الحركة الرومانتيكية مفهوما للفردية يتعـين بالمثـل تمييزه عن المفهـوم الوسيط ومفهوم عصر التنوير وان كان يشمل عناصر هذين المفهومين ، وفي اطار هذا

المفهوم يتم التركيز على الفرد في تفرده كافصاح بالغ الأهمية وغير قابل للمقارنة بغير عن مادة الوجود ، هنا نجد أن التميز لا الامتثال هو نهاية طرق الرب ، وتتمثل الشجاعة الصحيحة من أجل الوجود في التأكيد الذاتي لتفرد المرء وقبول مطالب الطبيعة الفردية للمرء ، ان ذلك لا يعني بالضرورة الارادية واللاعقلانية لأن الطابع العبقري لفردية المرء يكمن في إمكاناتها الخلاقة ، ولكن الخطر يبدو سافراً ، فالمفارقة الرومانتيكية تجعل الفرد يرتفع بما يسمو على كل مضمون وتجعله خاوياً فلا يعود مضطراً للمشاركة في أي شيء بصورة جدية ، ونجد لدى رجل من نوعية فردريش فون شليجل أن شجاعة الوجود كذات فردية قد أدت الى اهمال كامل للمشاركة ولكنها كذلك واستجابة لخواء هذا التأكيد الذاتي أفرزت الرغبة في العودة الى تأكيد ذاتي جمعي ، وهكذا أصبح شليجل ومعه عديد من المفكرين الفرديين المتطرفين خلال المائة عام الأخيرة من دعاة الكاثوليكية الرومانية لقد تداعت الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء وتحول المرء الى التجسيد النظامي للشجاعة من أجل الوجود كجزء ، ومهد لمثل هذا التحول الجانب الاخر من الفكر الرومانتيكي أي التأكيد على الجماعيات وشبه الجماعيات المنتمية الى الماضي والمثال الأعلى المتمثل في « المجتمع العضوي » ، وأصبحت النزعة العضوية على نحو ما حدث تكراراً في الماضي رمزاً للتوازن بين التفرد والمشاركة ، الا أن وظيفتها التاريخية في أوائل القرن التاسع عشر تمثلت في التعبير لا عن الحاجة الى التوازن وانما عن الحنين الى القطب الجمعي واستخدمتها كافة الجماعات الرجعية في هذه الفترة والتي حاولت سواء لأسباب روحية أو سياسية أولهما معاً اعادة اقرار « العصور الوسيطة الجديدة » ، وبهذه الطريقة أفرزت الحركة الرومانتكية شكلاً متطرفاً للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء والرغبة (غير المتحققة) في الوصول الى شكل متطرف للشجاعة من أجل الوجود كجزء ، وقد عمرت الرومانتيكية كموقف أكثر من الحركة الرومانتيكية ، وكانت الحركة المسماة بالبوهيمية استمراراً للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، وشكلت البوهيمية تواصلاً للهجوم الرومانتيكي على البورجوازية الراسخة ونزعتها التوافقية وقد ساهمت الحركة الرومانتيكية واستمراريتها البوهيمية معاً بصورة حاسمة في الحركة الوجودية الراهنة .

ولكن البوهيمية والوجودية تلقتا عناصر من حركة أخرى كانت الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء في إطارها أمراً معلناً هي الطبيعية وقد استخدمت كلمة

الطبيعية بطرق متعددة ، ولأغراض دراستنا هنا يكفي أن نعالج ذلك النمط من الطبيعية الذي يتسم في اطار الشكل الفردي للشجاعة من أجل الوجود كجزء بالفعالية ، ويعد نيتشه الممثل البارز لمثل هذه الطبيعية ، فهو مفكر رومانتيكي طبيعي وهو في الوقت نفسه واحد من أهم المبشرين بالشجاعة الوجودية الخاصة بالوجود كذات المرء بل وربما كان أهم هؤلاء المبشرين على الاطلاق ، ويبدو وصف : « رومانتيكي طبيعي » كما لو كان يمثل تناقضاً في الاصطلاحات ، ذلك أنه يبدو أن هناك هوة غائرة تفصل التجاوز الذاتي للخيال الرومانتيكي عن التقييد الذاتي الطبيعي الى مظهر معطى تجريبياً ، ولكن الطبيعية انما تعني تطابق الوجود مع الطبيعة والرفض التالي لما هو فائق للطبيعة ، ويترك هذا التعريف مسألة طبيعة ما هو طبيعي عرضة لجدل حاد ، فالطبيعة يمكن ايضاحها على صعيد ميكانيكي كما يمكن إيضاحها على مستوى المنطق العضوي ، ويمكن وصفها من خلال الاندماج الضروري والتقدمي أو التطور الخلاق ، وبالوسع كذلك تناولها كنظام للقوانين والهياكل أو كمزيج منهما معاً ، ويمكن أن تستمد الطبيعية نموذجها مما هو متعين بشكل مطلق أي من الذات الفردية على نحو ما نجدها في الانسان أو مما هو مجرد بصورة مطلقة أي من أي من المعادلات المنطقية التي تقرر طابع مجالات القوى ، ان الطبيعية يمكن أن تعني كل ذلك بل وما يفوقه بكثير .

لكن أنماط الطبيعية تلك ليست جميعها افصاحات عن الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، فاذا كان القطب الفردي في بناء ما هو طبيعي حاسماً عندئذ فحسب يمكن أن تكون الطبيعية رومانتيكية وتتحد مع البوهيمية والوجودية ، وذلك هو الحال في الأنماط الاختيارية للطبيعية ، فاذا ما نظر الى الطبيعة (وذلك اصطلاح يعنى في اطار الطبيعية « الوجود » ، باعتبارها التعبير الخلاق لارادة غير واعية أو بوصفها موضعة لأرادة القوة أو كنتاج للاندفاع الحيوي فان محاور الارادة أي الذوات الفردية تكون حاسمة لحركة الكل ، فحياة التأكيد الذاتي للفرد تؤكد ذاتها أو تسلبها ، واذا ما كانت الذوات خاضعة لمصير كوني نهائي فانها تحسم وجودها الخاص في حرية ، وينتمي جانب يعتد به من البراجماتية الامريكية الى هذه الطائفة ، ورغماً عن التوافقية الأمريكية والشجاعة من أجل الوجود كجزء المرتبطة بها فان البراجماتية الأمريكية اشتركت في العديد من المفاهيم مع ما يعرف في أوربا على نطاق كبير باسم

« فلسفة الحياة » ، ان مبدأها الأخلاقي هو النمو ومنهاجها التعليمي هو التأكيد الذاتي للذات الفردية ومفهومها الأثير هو الخلق ، ولا يعي الفلاسفة البراجماتيون دائماً حقيقة أن شجاعة الخلق تفرض شجاعة احلال الجديد محل القديم ، ذلك الجديد الذي لا توجد له أعراف أو معايير والذي يمثل مخاطرة ولا يمكن التنبؤ به اذا ما قيس بمعايير القديم ، ذلك أن امتثالهم الاجتماعي يحجب عنهم ما عبر عنه في أوربا بوضوح وبوعي ، وهم لا يدركون أن البراجماتية في سياقها المنطقي (وما لم تقتصر على التوافق المسيحي أو الانساني) تؤدي الى ذلك النمط من شجاعة الوجود كذات المرء الذي يعلنه الوجوديون المتطرفون ، ويعد النمط البراجماتي للطبيعية في سمته ان لم يكن في مقصده تابعاً للفردية الرومانتيكية وسابقاً للاستقلالية الوجودية فليست طبيعة النمو غير الموجه مختلفة عن طبيعة ارادة القوة والاندفاع الحيوي ولكن أصحاب المذهب الطبيعي أنفسهم يختلفون فيما بينهم ، فالطبيعيون الأوربيون يتسمون بالدأب والميل الى تدمير الذات بينما أنقذ الطبيعيون الامريكيون انقطاعاً موفقاً : فهم لا يزالون يقبلون شجاعة الوجود الامتثالية كجزء .

اننا نجد أن للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء لدى كافة هذه الجماعات طابع التأكيد الذاتي للذات الفردية كذات فردية على الرغم من عناصر العدم التي تهددها. إن القلق ازاء القدر يقهره التأكيد الذاتي للفرد كتمثيل بالغ الأهمية ومصغر التكوين للكون ، فهو يتوسط قوى الوجود التي تتركز فيه ، انه يحتويها بداخله في اطار المعرفة ويحولها الى فعل ، انه يوجه مسار حياته وبوسعه أن يصمد في وجه المأساة والموت في اطار « تأثير بطولي » وحبه للكون الذي يعد هو ذاته مرآة له ، وحتى الوحدة لا تعد وحدة مطلقة لأن مضامين الكون كامنة بداخل ذلك الفرد ، واذا ما قارنا هذا النوع من الشجاعة بشجاعة الرواقيين فاننا نجد أن نقطة الخلاف الرئيسة هي في التأكيد على عبقرية الذات الفردية في اطار الفكر الممتد من عصر النهضة عبر الرومانتيكيين حتى الوقت الحاضر ، وفي الرواقية نجد أن شجاعة الرجل الحكيم هي التي تتعادل جوهرياً لدى الجميع والتي انطلاقاً منها تنهض شجاعة الوجود بينما في العالم المعاصر نجد أنها تنطلق من الفرد باعتباره فرداً ، وخلف هذا التغير يكمن التقويم المسيحي للروح الفردية باعتبارها كياناً يتمتع بالأهمية بصورة خالدة ، الا أن هذا المبدأ لم يكن هو الذي قدم شجاعة الوجود للانسان المعاصر وانما مبدأ الفرد

في ماهيته باعتباره مرآة يتجلى في صيقلها الكون .

ويجيب الحماس للكون في إطار المعرفة والخلق على السؤال الخاص بالشك والعبث فالشك اداة ضرورية للمعرفة ، والعبث لا يمثل تهديداً طالما أن الحماس للكون وللانسان باعتباره محور هذا الكون ينبض بدفق الحياة ، ان القلق ازاء الذنب تتم ازالته وتنحى جانباً رموز الموت والقضاء والجحيم ، وتبذل كافة الجهود لحرمان هذه الرموز من أي محتوى جدي ، ولا تعود شجاعة التأكيد الذاتي عرضة للاهتزاز على يد القلق ازاء الذنب والادانة .

وقد كشف النقاب في الرومانتيكية المتأخرة عن بعد آخر القلق إزاء الذنب وقهره فقد اكتشفت الميول التدميرية في الروح الانسانية ، وفارقت المرحلة الثانية من الحركة الرومانتيكية في الفلسفة كما في الشعر أفكار التناغم التي كانت شيئاً حاسماً منذ عصر النهضة وحتى المفكرين الكلاسيكيين والرومانتيكيين الأوائل . وفي هذه المرحلة التي يمثلها في الفلسفة شليجل وشوبنهاور وفي الادب كتاب من نوعية إ . ت . ا . هوفمان ولد نوع من الواقعية الملهمة كان له تأثيره الكبير على الوجودية وعلم النفس ، فشجاعة تأكيد ذات المرء يتعين أن تشمل شجاعة تأكيد العمق الملهم للمرء ، وذلك يتناقض بصورة حادة مع التأكيد الأخلاقي للبروتستانتي العادي بل وحتى لصاحب الاتجاه الانساني العادي ، ولكن البوهيميين والطبيعيين الرومانتيكيين قبلوه بتوق لا حد له ، فقد كانت شجاعة تحمل البعد الملهم أو الشيطاني على عاتق المرء بالرغم من طابعه التدميري بل والداعي الى اليأس هي الشكل الذي في اطاره تم قهر القلق ازاء الذنب ، ولكن ذلك كان أمراً ممكناً فحسب لأن الذاتية الشخصية للشر قد أزالها التطور السابق وغدا بالوسع الان أن يحل محلها الشر الكوني وهو شر هيكلي وليس أمراً يتعلق بالمسؤولية الشخصية ، وأصبحت شجاعة حمل القلق ازاء الذنب على عاتق ذات المرء شجاعة تأكيد الاتجاهات الشيطانية داخل ذات المرء ، وقد أمكن أن يحدث هذا لأن ما هو شيطاني أو ملهم لم يعتبر بالاجماع أمراً سلبياً وانما اعتبر جزءا من القوة الخلاقة للوجود ، فما هو شيطاني باعتباره الأرض الغامضة لما هو خلاق لا يعدو أن يكون اكتشافاً يتعلق بالمرحلة التالية للرومانتيكية نقل الى وجودية القرن العشرين عبر البوهيمية والطبيعية وكان علم نفس الأعماق بمثابة تأكيد له في المجال العلمي .

تعد كافة هذه الأشكال للشجاعة الفردية في بعض جوانبها بمثابة الأشكال الرائدة لراديكالية القرن العشرين والتي وصلت في اطارها الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء الى أقوى تعبيراتها في الحركة الوجودية ، وتوضح الدراسة العاجلة التي أوردناها في هذا الفصل أن شجاعة الوجود كذات المرء لا تنفصل أبداً بشكل كامل عن القطب الآخر أي عن الشجاعة من أجل الوجود كجزء بل وما هو أكثر من ذلك أن قهر العزيمة ومواجهة خطر فقدان عالم المرء في غمار التأكيد الذاتي لذات المرء كفرد هو طريق يؤدي الى ما يتجاوز كلا من الذات والعالم ، وتشير أفكار من نوعية العالم الصغير الذي يعكس صورة الكون أو الجوهر الفرد الذي يمثل العالم أو الارادة الفردية في القوة التي تعبر عن طابع ارادة القوة في الحياة ذاتها الى وجود حل يتجاوز نمطي الشجاعة كليهما .

الأشكال الوجودية للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء الموقف الوجودي والوجودية

مهدت المرحلة الاخيرة من الرومانتيكية ، والبوهيمية والطبيعية الطريق أمام وجودية اليوم التي تعد أكثر الأشكال تطرفاً للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، ورغماً عن الاداب العديدة التي ظهرت مؤخراً حول الوجودية الا أنه من الضروري تحقيقاً لهدف دراستنا أن نعالج هذه الاداب من منظور طابعها الأنطولوجي وعلاقتها بالشجاعة من أجل الوجود .

يتعين علينا بادىء ذي بدء أن نميز بين الموقف الوجودي وبين الوجودية الفلسفية أو الفنية ، فالموقف الوجودي هو موقف يتعلق بالانخراط العملي وذلك بالمقارنة بالموقف النظري أو المنفصل فحسب ، وصفة « وجودي » بهذا المعنى يمكن أن تعرف بأنها تعني المشاركة في موقف ما وبصفة خاصة في موقف معرفي بكلية وجود المرء ، وذلك يتضمن أوضاعاً زمنية ، مكانية ، تاريخية ، سيكولوجية ، اجتماعية وبيولوجية كما أنه يشمل الحرية المحدودة التي تستجيب لتلك الأوضاع وتغيرها ، والمعرفة الوجودية هي معرفة تشارك فيها كافة هذه العناصر الوجود بأسره الخاص بذلك الذي يتصدى للمعرفة ، ويبدو أن ذلك يتناقض مع الموضوعية الضرورية للعمل المعرفي ومطلب الانفصال في ذلك العمل ولكن المعرفة تعتمد على موضوعها ، وهناك مجالات من الواقع أو بتعبير أدق من التجرد من الواقع يغدو فيها

الانفصال الأكثر كمالاً هو المنهاج المعرفي المناسب ، ويتمتع بهذا الطابع كل شيء يمكن التعبير عنه من خلال القياس الكمي ، ولكنه من غير المناسب تماماً تطبيق نفس المنهاج على الواقع في تعيينه المطلق ، فالذات التي غدت موضعاً للقياس وللتوجيه انما تكون قد كفت عن أن تكون ذاتاً ، لقد أصبحت شيئاً ، ان عليك أن تشارك في ذات ما لتعرف ماهيتها ولكنك بتلك المشاركة انما تقوم بتغيير تلك الذات ، وفي كل معرفة وجودية يتحول كل من الذات والموضوع من خلال حدث المعرفة ذاته ، فالمعرفة الوجودية تقوم على أساس مواجهة يخلق في غمارها معنى جديد ويتم ادراكه وتتمتع المعرفة بشخص آخر بالتاريخ ، بالخلق الروحي ، وبالدين جميعاً بالطابع الوجودي ، ولا يستبعد ذلك الموضوعية النظرية على أساس الانفصال ولكنه يقيد ذلك الانفصال ويقصره على عنصر واحد في الحدث الذي يضم المشاركة المعرفية ، ولقد تمتلك ناصية معرفة منفصلة فيما يتعلق بشخص آخر وبنمطه السيكولوجي وردود أفعاله التي يمكن التنبؤ بها ولكنك في معرفتك بهذا لا تعرف ذلك الشخص ولا تحيط علماً بذاته المتمحورة وبمعرفته بذاته وفي غمار المشاركة في ذاته ، في القيام باقتحام وجودي لمحور وجوده فحسب يمكنك أن تعرفه في موقف قوامه قيامك بذلك الاقتحام لعالمه ، وذلك هو المعنى الأول للفظ « وجودي » أي ما هو وجودي كموقف قوامه المشاركة بوجود المرء في وجود آخر .

أما المعنى الآخر لصفة « وجودي » فيقصد به مضمون ما وليس موقفاً ، انه يشير الى شكل خاص من أشكال الفلسفة اي الى الوجودية ، هكذا يتعين علينا أن نعالج الوجودية هنا لأنها تعبير عن أكثر اشكال الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء تطرفاً ، ولكننا قبل أن نمضي الى تحقيق هذا الغرض يتعين علينا أن نوضح لماذا يوصف موقف ومضمون ما بكلمات مشتقة من نفس الكلمة أي « الوجود » ، ان الموقف الوجودي والمضمون الوجودي يحوزان بصورة مشتركة تفسيراً للموقف الانساني الذي يتصارع مع التفسير اللاوجودي وهذا الاخير يؤكد أن الانسان قادر على أن يتجاوز ـ في المعرفة والحياة ـ المتناهي والغربة وأحجيات الوجود الانساني ، ومذهب هيجل هو التعبير الكلاسيكي عن الجوهرية ، وحينما انشق كيركجور عن مذهب هيجل للجوهر قام بشيئين : فقد أعلن موقفاً وجودياً ودعا الى فلسفة للوجود ، أدرك كيكجور أن المعرفة بذلك الذي يعنينا بصورة مطلقة هي أمر ممكن

فحسب في غمار موقف قوامه اهتمام مطلق أي في غمار موقف وجودي، وفي الوقت نفسه قام بتطوير مبدأ للانسان يوضح غربة الانسان عن طبيعته الجوهرية من خلال القلق واليأس ، فالانسان في غمار الموقف الوجودي وقوامه المحدودية والغربة يمكن أن يصل الى الحقيقة فحسب في غمار مثل هذا الموقف ، ذلك أن « الانسان لا يعتلي عرش الله » ويشارك في معرفته الجوهرية لكل شيء قائم ، اذ ليس له موضوعية خالصة تتعالى على المحدودية والغربة ووظيفته المعرفية مقيدة وجودياً شأن وجوده بأسره ، ذلك هو ارتباط معنى صفة « وجودي » .

وجهة النظر الوجودية

اذا ما انتقلنا لتناول الوجودية لا كموقف وانما كمضمون لكان بوسعنا أن نميز بين معان ثلاثة ، الوجودية كوجهة نظر ، كاحتجاج ، وكتعبير ، ونجد وجهة النظر الوجودية ماثلة في معظم الأعمال اللاهوتية وفي جانب يعتد به من الأعمال الفلسفية والفنية والأدبية ، ولكنها مع ذلك تظل وجهة نظر لا تدرك في بعض الأحيان باعتبارها كذلك ، وقد أصبحت الوجودية كاحتجاج عقب ظهور بعض المبشرين المتفرقين حركة ملموسة في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر وباعتبارها كذلك فقد حسمت الى حد كبير مصير القرن العشرين، أما الوجودية كتعبير فهي سمة الفلسفة والفن والادب في مرحلة الحربين العالميتين والقلق السائد فيها ازاء الشك والعبث ، بل انها تعبر عن موقفنا الخاص.

وقد يكون بوسعنا أن نضرب عدداً من الأمثلة لايضاح وجهة النظر الوجودية ، فيعد افلاطون اكثر المفكرين تمييزاً وفي الوقت نفسه أكثرهم حسماً بالنسبة لتطور كافة أشكال الوجودية بأسره ، فعقب الايضاحات الأورفية للمأزق الانساني طرح أفلاطون انفصال الروح الانسانية عن « مقرها » في عالم الجوهر الخالص ، حيث يغترب الانسان عما هو عليه جوهرياً ، ويتناقض وجوده في عالم انتقالي مشاركته الجوهرية في العالم الخالد للافكار ، وقد عبر عن ذلك بمفاهيم ميثولوجية لأن الوجود يقاوم ايضاح المفاهيم ، ومجال الجوهر فحسب هو الذي يسمح بالتحليل الهيكلي ، وحيثما يستخدم أفلاطون أسطورة ما فانه يصف التحول من وجود المرء الجوهري الى غربة المرء الوجودية والعودة من هذه الأخيرة الى الأول ، ويعد التمييز الأفلاطوني بين المجالين الجوهري والوجودي أساسياً لكل التطورات

التالية بل انه يكمن في خلفية الوجودية المعاصرة .

ومن الامثلة الاخرى على وجهة النظر الوجودية المبادىء المسيحية الكلاسيكية للسقوط والخطيئة فان الطبيعة الجوهرية للانسان وعالمه هي طبيعة خيرة ، وهي كذلك في الفكر المسيحي لانها من خلق الله ، ولكن الخير الجوهري او المخلوق للانسان قد تعرض للضياع وافسد السقوط والخطيئة لا صفاته الاخلاقية فحسب وانما المعرفية كذلك ، لقد اصبح خاضعا لصراعات الوجود ولم يستثن عقله من الغرق في هذه الصراعات ، ولكن كما هو الحال عند افلاطون فان الذاكرة التحويلية لم تتعرض للضياع حتى في اكثر اشكال الوجود الانساني غربة ، هكذا نجد في المسيحية ان الهيكل الجوهري للانسان وعالمه قد حفظ من خلال تغذية وتوجيه الطبيعة الخلاقة المنتمية الى الله ولكن تجعل لامن بعض الخير فحسب وانما من جانب من الحقيقة كذلك امور ممكنة ، ولان الامر كذلك فحسب يستطيع الانسان ادراك صراعات مأزقه الوجودي وان يتوقع اعادة وضعيته الوجودية من جديد .

لقد امتلكت الافلاطونية كذلك علم اللاهوت المسيحي الكلاسيكي ناصية وجهة النظر الوجودية وتقرر وجهة النظر تلك فهمها للموقف الانساني ، ولكن ايا منهما ليس وجوديا بالمعنى الفني لهذا الاصطلاح فوجهة النظر الوجودية تتسم بالفعالية في اطار انطولوجيتها الوجودية ، وذلك امر لا ينطبق على افلاطون فحسب وانما كذلك على اوغسطين وذلك على الرغم من ان كتاباته الثيولوجية تتضمن من الرؤى العميقة فيما يتعلق بسلبيات المأزق الانساني ما يفوق رؤى أي مفكر آخر في المرحلة المبكرة من المسيحية رغما عن أنه قد تعين عليه أن يدافع عن مبدئه الخاص بالانسان ضد الأخلاقية الوجودية لبيلاجيوس .

واذا ما واصلنا المسيرة مع تحليل اوغسطين للمأزق الانساني فاننا نلاحظ أن الضغط على الذات وفقا للمفاهيم الصوفية والرهبانية قد دفع الى السطح بقدر هائل من مادة علم نفس الاعماق وهي المادة التي اندرجت في تلك الفصول من علم اللاهوت التي تدور حول خلق الانسان وخطيئته وتقديسه كما أنها تظهر كذلك في الفهم الوسيط لما هو شيطاني أو ملهم كما استخدمها متلقو الاعترافات وبصفة خاصة في الاديرة ، ولم يكن جانب يعتد به من المادة التي يناقشها اليوم علم نفس الاعماق والوجودية المعاصرة بالأمر المجهول « للمحللين » الدينيين في القرون الوسطى ، كما

كان معروفا لرجال عصر الاصلاح وبصفة خاصة لوثر الذي كانت ايضاحاته الجدلية لاحجيات الخير واليأس الشيطاني وضرورة المغفرة الربانية تضرب جذورها غائرة في البحث الوسيط عن الروح الانسانية وعلاقتها بالله .

تعد الكوميديا الالهية لدانتي اليجيري أعظم تعبير شعري عن وجهة النظر الوجودية في القرون الوسطى ، وقد ظلت ـ شأن علم نفس الأعماق الديني للرهبان ـ في اطار الأنطولوجيا الأسكولائية ، ولكنها في اطار هذه الحدود اجتازت أعمق مناحي التدمير الانساني للذات واليأس وكذلك أرفع مدارج الشجاعة والخلاص وقدمت من خلال الرموز الشعرية مبدأ وجوديا شاملا عن الانسان ، وقد سبق بعض فناني عصر النهضة الفن الوجودي الحديث في رسوماتهم ولوحاتهم ، ولا تعدو الموضوعات الشيطانية التي اجتذبت فنانين من نوعية بوش ، برويل ، وجرينفالد ، والفنانين الاسبان ، وفناني جنوب ايطاليا ، وأساتذة الفن القوطي المولعين بالمشاهد الحاشدة وكثيرين غيرهم أن تكون تعبيرات عن الفهم الوجودي للموقف الأنسان (المثال البارز هنا هو لوحات برويل عن برج بابل) ولكن أيا من أعمال هؤلاء الفنانين لم يعكس انهيار تقاليد العصور الوسطى بصورة كاملة ، كانت أعمالهم وجهة نظر وجودية ولكنها بعد لم تكن مذهباً للوجودية .

لقد ذكرت فيما يتعلق بنشأة الفردية الحديثة الانقسام المتعلق بالنزعة الأسمية من جانب الكليات الى أشياء فردية ، وثمة جانب في النزعة الاسمية يسبق تأثيرات الوجودية الحديثة ، وذلك هو على سبيل المثال نزعتها اللاعقلانية التي تضرب جذورها في انهيار فلسفة الجوهر ازاء هجمات دون سكوتس وأوكام ، فالتأكيد على عرضية كل ما هو موجود يجعل كلا من أرادة الله ووجود الانسان عرضين بدرجة متساوية ويخلق لدى الانسان الشعور بالافتقاد المحدد للضرورة المطلقة فيما يتعلق لا بذاتها هو نفسه فحسب وانما كذلك بعامله كما يخلق لديه قلقاً يتفق وذلك الشعور . ويتمثل تأثير اخر للوجودية سبقت اليه الأسمية في الهرب إلى السلطة وهو ما يعد نتيجة لانحلال الكليات وعجز الفرد المنعزل عن أن يطوِّر الشجاعة من أجل الوجود وكذات المرء ، هكذا فقد بنى دعاة النزعة الاسمية معبراً للنزعة التسلطية الكنسية التي فاقت كل شيء في العصور الوسيطة المبكرة والمتأخرة وأفرزت الجمعية الكاثوليكية الحديثة ، ولكن حتى بالرغم من ذلك فان الأسمية لم تكن بعد هي

الوجودية وذلك بالرغم من أنها كانت واحدة من أهـم الحركات المبشرة بالشجاعة الوجودية من أجل الوجود كذات المرء ، وهي لم تجترح هذه الخطوة لأنها لم تقصد مفارقة التقاليد الوسيطة .

ما هي الشجاعة من أجل الوجود في موقف لم تقتحم فيه وجهة النظر الوجودية بعد الاطار الوجودي ؟ إنها بصفة عامة الشجاعة من أجل الوجود كجزء ، ولكن هذه الاجابة ليست كافية ، فحيثما توجد وجهة نظر وجودية هناك مشكلة الموقف الانساني الذي يعيشه الفرد ، ونجد في نهاية محاورة « جورجياس » أن أفلاطون يضع الأفراد أمام حكم رادامانثوس أو العالم السفلي الذي يصدر حكمه على فضيلتهم الشخصية اذ ظلمهم ، وفي المسيحية التقليدية يدور الحكم الخالد حول الفرد ، ونجد لدى أوغسطين أن كلية الخطيئة الأصلية لا تغير الازدواجية في المصير الخالد للفرد ، ويدور الضغط على الذات في المفاهيم الصوفية والرهبانية حول الذات الفردية ، أما دانتي فيضع الفرد وفقاً لطابعه الشخصي في المجالات المختلفة من الواقع بينما يطرح المشاهد الشيطانية الشعور بأن الفرد وحيد في العالم بما هو فرد وتلجأ الاسمية الى عزل الفرد بصورة واعية ، ورغماً عن ذلك فان الشجاعة من أجل الوجود في كافة هذه الحالات ليست شجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، وفي كل حالة نجد أن هناك كلاً شاملاً تستمد منه شجاعة الوجود : المجال السماوي ، مملكة الرب ، العناية الالهية ، الهيكل المتعلق بالعناية الالهية للواقع ، وسلطة الكنيسة ، إلاّ أنها ليست عودة الى الشجاعة التي لم تعرف الانهيار من أجل الوجود كجزء ، بل انها انطلاق الى اعلى أو الى الامام نحو مصدر للشجاعة يتجاوز كلا من الشجاعة من أجل الوجود كجزء والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء .

فقدان وجهة النظر الوجودية

ان التمرد الوجودي في القرن التاسع عشر هو رد فعل ضد فقدان وجهة النظر الوجودية منذ بداية العصور الحديثة ، فبينما أن الشطر الأول من عصر النهضة على نحو ما يمثله نيكولاس أوف كوسا وأكاديمية فلورنسا وفن التصوير في المرحلة الأولى من هذا العصر كانت لا تزال تحكمه التقاليد الاوغسطينية نجد أن الشطر الثاني من عصر النهضة قد انشق عن تلك التقاليد وخلق نزعة جوهرية علمية جديدة ، ونجد

أن التحيز المناهض للوجودية يبدو واضحاً للغاية لدى ديكارت ويوضع اصطلاح وجود الانسان وعالمه بين « أقواس » على نحو ما عبر هوسرل الذي اشتق منهاجه الفينومنولوجي من ديكارت ، لقد أصبح الانسان وعياً خالصاً وموضوعاً سافراً متعلقاً بنظرية المعرفة ، وغدا العالم (بما فيه وجود الانسان الروحي والجسدي) موضوعاً للبحث العلمي والادارة الفنية ، لقد تبدد الانسان في مأزقه الوجودي ، هكذا كان أمراً مناسباً إن وضحت الوجودية الفلسفية الحديثة أنه خلف خلاصة « أنا أكون » لدى ديكارت تكمن مشكلة طبيعة هذه الخلاصة التي هي أكثر من مجرى وعي وانما هي الوجود في الزمان والمكان وفي ظل ظروف الفناء والغربة .

وقد بدت البروتستانتينية في رفضها للأنطولوجيا كما لو كانت تعيد تأكيد وجهة النظر الوجودية ، وقد أفاد قيام البروتستانتينية برد العقيدة الى المواجهة بين الخطيئة الانسانية والغفران الالهي والافتراضات المسبقة والنتائج الخاصة بهذه المواجهة وجهة النظر الوجودية ولكن مع تقييد حاسم يتمثل في أن وفرة المادة الوجودية المكتشفة فيما يتعلق بالتأمل الذاتي الرهباني للعصور الوسطى قد تعرضت للضياع لا عند رجال عصر الاصلاح أنفسهم بل عند أتباعهم الذين تركز تأكيدهم على مبادىء التبرير والتحتيم ، وقد أكد دارسو اللاهوت البروتستانت الطابع غير المشروط للقضاء الالهي والطابع الحر للغفران الالهي وكانوا يتبنون موقفاً متشككاً من تحليل الوجود الانساني فقد كانوا لا يعيرون اهتماماً لاحجيات الوضع الانساني وضروب النسبية فيه ، بل الامر على العكس فقد اعتقدوا أن مثل هذه الاعتبارات من شأنها أن تضعف الرفض المطلق أو القبول المطلق اللذين يميزان العلاقة الالهية الانسانية ، لكن النتيجة التي ترتبت على هذه التعاليم غير الوجودية من جانب اللاهوتيين البروتستانت تمثلت في أن المفاهيم المبدئية للرسالة الانجيلية قد بشر بها باعتبارها الحقيقة الموضوعية دون أي محاولة للقيام بالوساطة بينها وبين الانسان في وجوده الجسدي ـ الروحي والنفسي (وتحت ضغط الحركات الاجتماعية لاخريات القرن التاسع عشر والحركات السيكولوجية للقرن العشرين فحسب بدأت البروتستانتينية في أن تصبح أكثر انفتاحاً على المشاكل الوجودية للموقف المعاصر) وأصبح الانسان في أطار الكالفنية والنزعة الطائفية بصورة أكبر فأكبر متحولا الى موضوع أخلاقي مجرد كما كان عند ديكارت مقيداً موضوعاً متعلقاً بنظرية المعرفة ، وحينما غدا

مضمون الاخلاقيات البروتستانتينية في القرن الثامن عشر متلائماً مع متطلبات المجتمع الصناعي الناشيء الذي يطالب بتسيير معقول لذات المرء ولعالمه امتزجت الفلسفة المناهضة للوجودية بعلم اللاهوت المناوىء لها وحل الموضوع العقلاني أخلاقياً كان أم علمياً محل الموضوع الوجودي بضروب صراعاته ويأسه جميعاً .

وقد احتفظ أحد المتصدين لقيادة هذا التطور وهو " امانويل كانت " لذي كان داعيةً للتحكم الذاتي الأخلاقي بمكانين في أطار فلسفته لوجهة النظر الوجودية ، أحدهما في مبدأه عن المسافة بين الانسان المحدود والواقع المطلق والاخر في مبدأه عن انحراف عقلانية الانسان من خلال الشر المتطرف ، ولكن الكثيرين من المعجبين به بما في ذلك أعظم هؤلاء المعجبين أي جوته وهيجل هاجموه من أجل هذه المفاهيم الوجودية ، فقد كان هذان الناقدان مناهضين للوجودية ، وفي محاولة هيجل لتفسير الواقع بأسره من خلال مذهب للماهيات يعد العالم القائم التعبير الملائم عنه بدرجة أو بأخرى وصل الاتجاه الوجودي للفلسفة الحديثة الى ذروته ، لقد انحل الوجود الى ماهية ، وغدا العالم معقولاً على نحو ما هو عليه والوجود هو التعبيرالضروري عن الماهية وما التاريخ الا افصاح عن الوجود الجوهري في ظل ظروف الوجود وبالوسع أن نفهم ونبرر مساره ، أن الشجاعة التي تقهر ضروب سلبية الحياة الفردية ممكنة بالنسبة لاولئك الذين يشاركون في العملية الكونية التي يحقق العقل المطلق ذاته فيها ، وضروب القلق ازاء القدر الذنب ، والشك يتم التغلب عليها من خلال وسائل الارتفاع عبر الدرجات المختلفة للمعاني الى الأسمى أي الى الحدس الفلسفي للعملية الكلية ذاتها ، ويحاول هيجل ان يوحد الشجاعة من أجل الوجود كجزء (وبصفة خاصة كجزء من أمه) مع الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء (وعلى نحو خاص كمفكر) في شجاعة تتجاوز هذين النمطين وتتمتع بخلفية صوفية .

الا أنه مما يقود الى نتائج خاطئة أن نتجاهل العناصر الوجودية عند هيجل فهي أكثر قوة مما يعترف به غالباً، أن هيجل يدرك في المقام الأول أنطولوجيا العدم ، فالسلب هو قوة ديناميكية في اطار مذهبه تجتذب الفكرة المطلقة (أي المجال الجوهري) باتجاه الوجود وتدفع الوجود باتجاه الفكرة المطلقة (التي تحقق ذاتها في أطار هذه العملية باعتبارها العقل أو الروح المطلق)ان هيجل ملم بأبعاد لغز العدم

وقلقه ولكنه يضعه على عاتق التأكيد الذاتي للوجود ، ويتمثل عنصر وجـودي ثان لدى هيجل في مبدئه القائل بأنه ما من شيء عظيم في أطار الوجود يحقق دون عاطفة أو مصلحة أن هذه الصبغة من مقدمته لمحاضراته في فلسفة التاريخ توضح أنه كان يعي بضروب الاستبصار من جانب الرومانتيكيين وفلاسفة الحياة بالمستويات غير العقلانية للطبيعة البشرية أما العنصر الثالث والذي أثر شأن العنصرين السابقين بصورة عميقة في خصوم هيجل الوجوديين فقد تمثل في التقويم الواقعي لمأزق الفرد في تطور التاريخ ، فالتاريخ كما يقول هيجل في مقدمة محاضراته في فلسفة التاريخ ليس مكاناً يمكن للفرد ان يصل فيه الى السعادة ، أن ذلك يفرض اما أن الفرد ينبغي أن يتصاعد بذاته فوق العملية الكونية أي فوق الفيلسوف والذي يقوم بالحدس وأما أن المشكلة الوجودية للفرد لا تكون قد عرفت طريقها الى الحل ، وقد كان هذا هو أساس الاحتجاج الوجـودي ضد هيجـل والعالـم الـذي انعـكس في صقـل مرآة فلسفته .

الوجودية كتمرد

تم القيام بالتمرد ضد الفلسفة الوجـودية عنـد هيجـل بالاستعانـة بعنـاصر وجودية كامنة عند هيجل نفسه وإن تكن قد دفعت بعيداً الى الأغوار . وكان أول من تصدى للهجوم هو صديق هيجل السابق شيلنج الذي كان هيجل قد اعتمد عليه في سنواته الاولى ،وقدَّم شيلنـج في شيخوختـه ما سماه « بالفلسفـة الايجـابية » التـي استخدم معظم مفاهيمها ثوريو القرن التاسع عشر الوجوديون ، وسمـى شيلنـج النزعة الجوهرية « بالفلسفة السلبية » لأنها تتجرد من الوجود الحقيقي وأطلق اسم الفلسفة الايجابية على فكر الفرد الـذي يخـوض التجربـة ويعمـل الفـكر ويتخـذ القرارات في اطار موقفه التاريخي وكان شيلنج أول من استخدم اصطلاح الوجود في مناقضة الفلسفة الجوهرية ، رغماً عن أن فلسفته قدر لها أن تلقى الرفض بسبب الأسطورة المسيحية التي أعاد تفسيرها على صعيد فلسفي ومن خلال مفاهيم وجودية فانه قد أثر على الكثيرين وبصفة خاصة سورين كيركجور .

وقد استخدم شوبنهاور التقاليد الادارية لخدمة تفكيره المناهض للوجودية ، وأعاد اكتشاف سمات الروح الانسانية ومأزق الوجود الانساني وهي السمات التي طمسها الاتجاه الجوهري للفكر الحديث ، وفي الوقت نفسه أكد فويرباخ الاوضاع

المادية للوجود الانساني ، وأعاد الايمان الديني الى رغبة الانسان في قهر الفناء في عالم تجاوزي ، وألف ماكس شترز كتاباً عبر فيه عن الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء من خلال الفردانية الذاتية SOLIPSISM العملية التي دمرت أي اتصال بين الانسان وأخيه الانسان ، ويعد ماركس منتمياً الى التمرد الوجودي بالقدر الذي قابل فيه بين الوجود الفعلي للانسان في ظل نظام الرأسمالية في مرحلته المبكرة وبين الايضاح الجوهري عند هيجل لتصالح الانسان مع ذاته في العالم الراهن ، أما أهم الوجوديين فهو نيتشه الذي قدم في ايضاحه للنزعة العدمية الاوربية صورة لعالم سقط فيه الوجود الانساني في وهدة العبث المطلق ، وقد حاول فلاسفة الحياة والفلاسفة البراجماتيون أن يُرجعوا الانقسام بين الذات والموضوع الى شيء يسبقهما معا هو « الحياة » وأن يفسروا العالم المتموضع باعتباره سلباً ذاتياً للحياة الخلاقة (ومن أمثلة الفلاسفة ديلتاي ، برجسون زمّل ، ووليم جيمس) ، وقد وصف واحد من أكبر مثقفي القرن التاسع عشر وهو ماركس فيبر التدمير الذاتي المأساوي للحياة مع سيطرة العقل التكتيكي ، وفي نهاية القرن كان هذا كله لا يزال احتجاجاً ، أما الموقف عينه فلم يكن قد تغير على نحو ملحوظ .

وقد حسمت الثورة ضد العالم المتموضع منذ العقود الاخيرة في القرن التاسع عشر مسألة الطابع الذي يسود الأدب والفن ، وبينما لم يتجاوز الانطباعيون الفرنسيون العظام رغماً عن تركيزهم على الذاتية الانقسام بين الذاتية والموضوعية وانما عالجوا الذات كموضوع علمي نجد أن الموقف قد تغير مع ظهور سيزان ، فان جوخ ، ومونش ، ومنذ ذلك الوقت فصاعداً ظهرت مسألة الوجود في الأشكال الباعثة على الاضطراب التي قدمتها الانطباعية الفنية ، وقد فرز التمرد الوجودي في كافة مراحله قدراً هائلاً من المادة السيكولوجية ، ونجد أن كتابات المتمردين الوجوديين من أمثال بودلير ورامبو في الشعر ، فلوبير ودستويفسكي في الرواية ، أبسن وستراند برج في المسرح تحفل بالاكتشافات في فيافي وأدغال الروح الانسانية ، وقام علم نفس الاعماق بتأكيد هذه الاستبصارات التي حققوها بتنظيمها على صعيد منهاجي بعد ما كان ذلك العلم قد بدأ مسيرته مع نهاية القرن التاسع عشر وحينما أسلم القرن التاسع عشر أنفاسه للنهاية في 31 يوليو 1914 كف التمرد الوجودي عن أن يكون تمرداً وأصبح مرآت لواقع معاش .

وقد تمثل ما دفع المتمردين الوجوديين في القرن التاسع عشر للقيام بهجومهم في تهديد الضياع اللانهائي أي ضياع أشخاصهم كأفراد حيث أدركوا أن هناك عملية تجري على قدم وساق يتحول في اطارها الناس الى أشياء ، الى شظايا من الواقع يستطيع العلم البحت أن يخضعها للقياس ويمكن للعلم التطبيقي أن يسيطر عليها ، إن الجناح المثالي من الفكر البرجوازي قد جعل من الشخص وعاء تجد فيه الكليات مكاناً مناسباً لها بشكل أو بآخر ، أما الجناح الطبيعي من الفكر البرجوازي فقد جعل الشخص مجالاً خاوياً تدخله الانطباعات الحسية وتسوده وفقاً لدرجة كثافتها ، وفي كلتا الحالتين نجد أن الذات الفردية هي فراغ خاو وأنه يتحمل وقر شيء لا يعد ذاته وانما هو شيء غريب عنه يتم من خلاله تغريب الذات عن نفسها ، ويتماثل موقف كل من المثالية والطبيعية من الشخص الموجود فكلاهما تستبعد القول بأهميته المطلقة وتجعل منه فراغاً يعبره شيء آخر ، وكلا الفلسفتين تعبيران عن مجتمع أقيم صرحه من أجل تحرر الانسان ولكنه سقط تحت نير الموضوعات التي خلقها هو ذاته ، لقد دفع الانسان ثمناً باهظاً من أجل تلك الطمأنينة التي تضمنها الاليات السلسة العمل للسيطرة التكنيكية على الطبيعة والسيطرة السيكولوجية الرفيعة المستوى على الشخص والسيطرة التنظيمية والمتزايدة بشكل سريع على المجتمع ، وقد تمثل هذا الثمن في أن الانسان الذي تم ابداع كل هذا من أجله كمجرد أدوات له قد أصبح هو ذاته أداة في خدمة تلك الادوات ، وتلك هي خلفية هجوم باسكال على حكم العقلانية الرياضية في القرن السابع عشر كما أنها خلفية هجوم الرومانتيكيين على حكم العقلانية الخلقية في أواخر القرن الثامن عشر وخلفية هجوم كيركجور على حكم المنطق المجرد من الطابع الشخصي في فكر هيجل ، وهي خلفية كفاح ماركس ضد النزع الاقتصادي لانسانية الانسان ونضال نيتشه من أجل النزعة الخلاقة وتصدى برجسون للمجال المكاني للموضوعات التي تفتقد الحياة ، أنها خلفية رغبة معظم فلاسفة الحياة في انقاذ الحياة من القوة التدميرية لموضعة للذات ، لقد كافحوا من أجل الحفاظ على الشخص ومن أجل التأكيد الذاتي للذات في موقف قوامه الضياع المتزايد للذات في عالمها ، لقد حاولوا الاشارة الى طريقة لاجتراح الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء في كل ظروف تدمر الذات وتحل الشيء محلها .

الوجودية اليوم وشجاعة اليأس

الشجاعة واليأس

تمثل الوجودية على نحو ما بدت في القرن العشرين أكثر المعاني تدفقاً بالحيوية وانذاراً بالخطر لما هو «وجودي» ، لقد وصل التطور بأسره فيها الى نقطة ليس بوسعه أن يمضي الى ما ورائها ، وأصبحت الوجودية واقعاً في كافة دول العالم الغربي ، وعبر عنها في كافة مجالات الخلق الروحي للانسان كما أنها تغلغلت في أعماق كافة الطبقات المتعلمة ، فهي لم تكن من أبداع فيلسوف بوهيمي أو قاض مصاب بالعصاب كما أنها ليست مبالغة حسية طرحت من أجل الكسب والشهرة وليست تلاعباً مريضاً بالسلبيات لقد دخلت عناقاً من كافة هذه الاتجاهات في الوجودية ولكنها هي نفسها ظلت شيئاً آخر ، انها افصاح عن القلق ازاء العبث ومحاولة لحمل هذا القلق على كاهل شجاعة الوجود كذات المرء .

ويتعين أن ننظر الى الوجودية الحديثة من خلال وجهتي النظر هاتين ، فهي ليست نزعة فردية من الطراز العقلاني أو الرومانتيكي أو الطبيعي وقد عايشت في تميزها عن هذه الحركات التمهيدية الانهيار الكلي للمعنى ، لقد فقد انسان القرن العشرين عالماً ذا معنى وذاتاً تعيش في المعاني انطلاقاً من محور روحي ، وجذب عالم الأشياء الذي أبدعه الانسان الى ذاته ذلك الانسان الذي أبدع هذا العالم والذي فقد الان ذاتيته فيه ، لقد ضحى الانسان بذاته على مذبح منتوجاته ، ولكن الانسان لا يزال يعي ما فقده او ما يفقده الان باستمرار وهو لا يزال يتمتع بقدر من الانسانية يكفي لمعايشة نزع هذه الانسانية باعتباره يأساً وهو لا يعرف مخرجاً له من هذا المأزق ولكنه يحاول أنقاذ انسانيته بالتعبير عن هذا الموقف باعتباره موقفاً « بلا مخرج » . انه يبدي رد فعله من خلال شجاعة اليأس وشجاعة حمل هذا اليأس على كاهله ومقاومة التهديد المتطرف بالعدم من خلال الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، وبوسع

أي محلل للفلسفة ، والفن ، والاداب الوجودية اليوم أن يوضح هيكلها الغامض : أي العبث الذي يؤدي الى اليأس والاستنكار الحاد لهذا الموقف والمحاولة الفاشلة أو الناجحة لحمل القلق ازاء العبث على كاهل الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء .

وليس مما يثير الدهشة أن أولئك الذين يتمتعون بصلابة الشجاعة من أجل الوجود كجزء سواء في شكلها الجمعي أو الامتثالي تثير ضيقهم التعبيرات عن شجاعة اليأس الوجودية ، أنهم لا يستطيعون فهم ما يحدث في عصرنا ، وليس بوسعهم أن يميزوا بين القلق الأصيل والقلق العصابي في اطار الوجودية ، وهم يهاجمون ما هو في الحقيقة تقبل شجاع لما هو سلبي وذلك باعتباره حنيناً مرضياً للسلبية ، ويصفون بالتحلل ما هو في الواقع تعبير خلاق عن التحلل ، ويرفضون المحاولة الخصبة للمعنى للكشف عن عبث موقفنا باعتبارها محاولة عبثية ، وليست الصعوبة العادية في فهم اولئك الذين يقدمون على اجتراح طرق جديدة في التفكير والتعبير الفني هي التي تؤدي الى المقاومة الواسعة النطاق للوجودية الحديثة وانما الرغبة في حماية الشجاعة من أجل الوجود كجزء والتي تتميز بأنها مقيدة للذات ، أن المرء يشعر بشكل ما أن ذلك ليس هو الطمأنينة الحقيقية ويتعين عليه أن يقمع ميوله الى قبول التصورات الوجودية ، وقد يتمتع بهذه التصورات اذا ما شهدها على خشبة المسرح او طالعها في رواية ولكنه يأبى أن يأخذها مأخذ الجد أي باعتبارها كشفاً عن العبث الوجودي للمرء ويأسه الكامن في أعماقه ، وتظهر ردود الأفعال العنيفة ضد الفن الحديث في الجماعات الجمعية (كالجماعات النازية والشيوعية) والجماعات الامتثالية (كالجماعات الأمريكية الديمقراطية) ان الآفراد يشعرون بأن الخطر يتهددهم بصورة جدية من قبل ذلك الفن ، ولكن المرء لا يشعر بأنه مهدد روحياً من قبل شيء لا يمثل أحد عناصر ذاته ، وحيث أنه من أعراض الشخصية العصابية مقاومة العدم بتقليص الوجود فان الوجود بوسعه أن يرد على ما يوجه اليه من أنه شخص عصابي وذلك باظهار آليات الدفاع العصابية الخاصة بالرغبة المناهضة للوجودية في تحقيق الطمأنينة التقليدية .

ينبغي ألا يكون ما يتعين على علم اللاهوت المسيحي القيام به في هذا الموقف موضعاً للتساؤل اذ أنه يجب أن يقف الى جانب الحقيقة ضد الطمأنينة حتى اذا ما كانت الكنائس تكرس الطمأنينة وتساندها ، من المؤكد أن هناك نزعة امتثالية

مسيحية منذ بداية الكنيسة وحتى الان وأن هناك نزعة جمعية مسيحية أو على الأقل شبه جمعية شهدتها فترات عديدة من تاريخ الكنيسة ، ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفع رجال اللاهوت المسيحي الى مطابقة الشجاعة المسيحية مع الشجاعة من أجل الوجود كجزء ، أنهم يتعين عليهم أن يدركوا أن الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء هي المصحح الضروري للشجاعة من أجل الوجود كجزء حتى اذا ما كانوا يفترضون عن حق أن أياً من هذين الشكلين للشجاعة هو الحل النهائي .

شجاعة اليأس في الفن والأدب المعاصرين

تتجلى شجاعة اليأس، ومعايشة العبث والتأكيد الذاتي على الرغم منهما لدى وجوديي القرن العشرين ، فالعبث هو المشكلة التي تشغلهم جميعاً ، وكما رأينا فان القلق ازاء الشك والعبث هو القلق المميز للمرحلة التي نعيش فيها، والقلق ازاء القدر والموت والقلق ازاء الذنب والادانة قائمان ولكنهما لا يقسمان بطابع حاسم ، وحينما تحدث هيدجر عن انتظار موت المرء لم تكن مسألة الخلود هي التي تعنيه ولكن مسألة ما يعنيه انتظار الموت بالنسبة للموقف الانساني ، وحينما عالج كيرجكور مشكلة الذنب لم يكن ما دفعه هو المسألة اللاهوتية الخاصة بالخطيئة والغفران وانما مسألة طبيعة امكان الوجود الشخصي في ضوء الذنب الشخصي ، بل أن مشكلة المعنى تثير قلق الوجوديين المحدثين حتى حينما يتحدثون عن المحدودية والذنب .

ان العنصر الذي يكمن في غور البحث عن معنى واليأس من الوصول اليه خلال القرن الحالي هو فقدان الله في القرن التاسع عشر ، وقد أوضح فويرباخ مفهوم الله بغير انقطاع من خلال مفاهيم الرغبة اللانهائية للقلب الانساني ، وقام ماركس بذلك أيضاً من خلال المحاولة الأيديولوجية لتجاوز الواقع المعطى، وتصدى نيتشه لذلك من خلال أيقاظ ارادة الحياة ، وكانت نتيجة ذلك هي الطرح القائل بأن « الله قد مات » ومعه كل نظام القيم والمعاني الذي عاش فيه المرء ، وقد شعر الكثيرون بذلك باعتباره ضياعاً وتحرراً وبأنه يدفع اما الى العدمية وأما الى الشجاعة التي تحمل العدم على كاهلها ، وربما لم يكن هناك مفكر أثر في الوجودية الحديثة بقدر ما فعل نيتشه وربما لم يكن هناك فيلسوف طرح ارادة أن يكون المرء ذاته على نحو دائب ومجرد كما قام به نيتشه ، ونجد لديه أن الشعور بالعبث قد أصبح شعوراً يائساً

ومدمراً للذات .

وعلى هذا الأساس تكشف الوجودية أن الفن والادب والفلسفة العظيمة في القرن العشرين النقاب عن شجاعة مواجهة الاشياء كما هي في التعبير عن القلق ازاء العبث ، وما يطالعنا في التعبيرات الخلاقة عن اليأس لا يعدو أن يكونا لشجاعة الخلاقة ، وقد اختار سارتر عنوان « لا مخرج » لواحدة من أقوى مسرحياته وهي صيغة كلاسيكية لموقف اليأس ، ولكن سارتر نفسه لديه مخرج ما اذ أن بوسعه أن يقول « لا مخرج » ليحمل بذلك على كاهله موقف العبث ، وقد سمى ت . س . اليوت قصيدته العظيمة الأولى « الأرض الخراب » ووصف فيها تحلل الحضارة وافتقاد القناعة والاتجاه وفقر وهستيريا الوعي الحديث (وذلك وفقاً لتعبير أحد نقاده في معرض تحليل القصيدة) ، ولكننا نجد هنا أن البستان المزهر الذي أبدعته قريحة الشاعر في القصيدة العظيمة هو الذي يصف عبث الأرض الخراب ويعبر عن شجاعة اليأس .

وفي روايتي كافكا « القلعة » و « المحاكمة » نجد أن البعد الذي لا مجال لتجاوز المصدر المعنى وغموض مصدر العدل والرحمة قد عبر عنهما بلغة كلاسيكية شفافة وشجاعة تجمع الوحدة في غمار مثل هذا الخلق ورعب مثل هذه الرؤى هي تعبير متميز عن الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، لقد فصل الانسان عن مصادر الشجاعة ولكن ذلك لم يتم بصورة كاملة فما زال بوسعه ان يواجه انفصاله الخاص وان يقبله ونجد في كتاب او دين « عصر القلق » ان شجاعة ان يحمل المرء على كاهله القلق في عالم فقد المعنى واضحة تماما كوضوح التجربة العميقة لهذا الفقد، ويتم التأكيد بصور متعادلةعلى القطبين اللذين يتحدان في مقولة « شجاعة اليأس » ، ونجد عند سارتر في « سن الرشد » أن البطل يواجه موقفا تدفعه فيه رغبته الجارفة في ان يكون ذاته الى رفض كافة الالتزامات الانسانية ، انه يرفض قبول أي شيء يمكن أن يحد من حريته ، وما من شيء عنده له معنى مطلق وذلك ينطبق على الحب ، الصداقة ، والسياسة ، أما المعنى الوحيد الذي لا يمكن انتزاعه فهو الحرية غير المحدودة في التغيير وفي الحفاظ على الحرية بغض النظر عن مضمونها ، ويمثل هذا البطل واحدا من أقصى الأشكال المتطرفة للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء

أي شجاعةأن يكون المرء ذاتاً حرة من أي قيد تدفع ثمن الخواء الكامل، ويبرهن سارتر في ابداعه لمثل هذه الشخصية على شجاعة اليأس التي يتمتع بها ، وتتم مواجهة المشكلة نفسها وان يكون ذلك من الجانب المضاد في رواية «الغريب» لكامبي الذي يقف على حدودالوجودية ولكنه يدرك مشكلة العبث بالحدة نفسها التي يدركها بها الوجوديون ، ان بطله انسان لا ذاتية له ، وهو ليس شخصاً غير عادي في أي جانب من جوانبه بل يتصرف كأي موظف عادي يشغل وظيفة محدودة وهو غريب لأنه لا يحقق في أي مجال علاقة وجودية بذاته أو بعالمه ، وأيا كان ما يحدث له فان ذلك الذي يحدث ليس له واقع أو معنى من وجهة نظره ومثال ذلك الحب الذي ليس حباً واقعياً والمحاكمة التي ليست محاكمة حقيقية والاعدام الذي لا مبرر له في الواقع ، ليس هناك زمن أو غفران أو شجاعة أو يأس لدى هذا البطل وكامي لا يصفه كشخص وانما كتطور سيكولوجي تحكمه الظروف تماماً سواء في العمل أو الحب أو القتل أو الأكل أو النوم ، انه موضوع بين الموضوعات ولا معنى له في نظر ذاته وبالتالي فهو عاجز عن أن يجد معنى في عالمه ، وهو يمثل ذلك القدر المتمثل في الموضعة المطلقة والذي يناضل كافة الوجوديين ضده ، انه يمثل ذلك القدر على نحو بالغ التطرف ودون مصالحه ، وتعادل شجاعة ابداع مثل هذه الشخصية تلك الشجاعة التي خلق كافكا بها شخصية السيد ك .

ان اطلالة عاجلة على المسرح تؤكد هذا التصور ، فالمسرح وبصفة خاصة في الولايات المتحدة يحفل بصور العبث واليأس ، وفي بعض المسرحيات نجد أنه ما من موضوع آخر يعرض على خشبة المسرح (كما هو الحال على سبيل المثال في مسرحية آرثر ميللر « وفاة بائع متجول » ، وفي مسرحيات أخرى نجد أن السلبية مطلقة السراح بصورة أقل وعلى نحو ما تظهره مسرحية ويليامز « عربة اسمها الرغبة » ولكن هذه السلبية نادراً ما تتحول الى ايجابية بل أن الحلول الايجابية بصورة نسبية يقوضها الشك والوعي بغموض كافة الحلول ، ومما يثير الدهشة أن هذه المسرحيات يشهدها جمهور كبير في بلاد تشكل شجاعة الوجود كجزء نمط الشجاعة السائد فيها وذلك في اطار من نظام قوامه الامتثال الديمقراطي ، ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة لموقف امريكا بل وموقف الانسانية بأسرها ؟ أن بوسع المرء بسهولة ان يقلل من أهمية هذه الظاهرة وأن يشير الى الحقيقة التي لا يرقى اليهاالتساؤل والقائلة بأنه

حتى أكبر مرتادي المسرح عدداً لا يشكلون الا نسبة محدودة من المواطنين الامريكيين ، ويوسع المرء أن ينحى جانباً مغزى جاذبية المسرح الوجودي بالنسبة للكثيرين من خلال القول بأن هذا المسرح لا يعدو أن يكون أحدوثة مستوردة سرعان ما يقدر لها الزوال ، ان ذلك أمر ممكن ولكن الأمر ليس كذلك بالضرورة ، وقد يتمثل الأمر في أن القلة المحدودة نسبياً (والتي تظل محدودة حتى إذا أضفنا المرتادين الكلبين واليائسين المنتمين الى الشريحة الرفيعة الثقافة) هي طليعة تسبق تغيراً عظيماً في الموقف الروحي الاجتماعي ـ السيكولوجي ، وقد يكون الأمر أن حدود شجاعة الوجود كجزء قد أصبحت منظورة بالنسبة لاعداد أكبر من الناس مما يظهره الامتثال المتزايد ، واذا ما كان ذلك هو معنى الجاذبية التي تشكلها الوجودية على المسرح فان على المرء أن يلاحظها جيداً وأن يحول دون تحولها الى طليعة للأشكال الجمعية للشجاعة من أجل الوجود كجزء وهو تهديد أثبت التاريخ مرات عديدة أنه قائم دائماً .

ان ارتباط تجربة العبث والشجاعة من أجل الوجود كجزء هو مفتاح تطور الفن التشكيلي منذ بداية القرن الحالي ، ونجد في الانطباعية والسريالية أن الهياكل السطحية للواقع تتقوض ، إذ فقدت المقدمين الذين تشكل التجربة العادية قوتها منهم ، وضاعت مقبولة المادة : فالموضوعات الصلبة تلتوي كالحبال والتداخل العرضي للأشياء لا يحظى باهتمام كبير والأشياء تبدو في إطار عرضية كاملة ، والسياق الزمني يفقد مغزاه وما عاد يهم أن حادثاً ما قد وقع قبل أو بعد حادث آخر ، والأبعاد المكانية تنحل أو ترد الى لا نهائية تبعث الرعب ، والهياكل البيولوجية للحياة تمزق الى قطع يعاد تشكيلها بصورة تحكمية من وجهة النظر العضوية لا الفنية ، فالأطراف تنزع الى قطع يعاد تشكيلها بصورة تحكمية من وجهة النظر العضوية لا الفنية ، فالأطراف تنزع والألوان تفصل عن الأجزاء التي تتميز بها ، التطور السيكولوجي يقلب رأساً على عقب وذلك حكم ينطبق على الأدب أكثر من انطباقه على الفن ، فالمرء يعيش صعوداً من المستقبل هبوطاً الى الماضي وذلك يحدث دون انتظام أو أي نوع من التنظيم له معناه ، ان عالم القلق هو عالم فقدت فيه المقولات وهياكل الواقع قوامها ، وسيصاب الجميع بالدوار اذا ما كفت العرضية فجأة عن أن تكون واقعاً سارياً ، ففي الفن الوجودي ـ كما أوثر أن أعبر ـ فقدت العرضية قوامها .

لقد تعرض الفن الحديث للهجوم باعتباره استشرافاً للأنظمة الشمولية ، وتعد الأجابة القائلة بأن كافة الأنظمة الشمولية بدأت يسارها بمهاجمة الفن الحديث غير كافية ، ذلك أن بوسع المرء أن يقول أن الأنظمة الشمولية تحارب الفن الحديث لا لشيء الا لأنها تحاول مقاومة العبث الذي يجد التعبير عنه في هذا الفن . ان الأجابة الحقيقية تكمن في أبعاد أعمق غوراً ، فالفن الحديث ليس دعاية وانما هو الهام أنه يوضح أن واقع وجودنا ما هو قائم ، انه لا يغطي الواقع الذي نحيا في اطاره وبالتالي فان السؤال المطروح هو : هل الكشف عن موقف ما هو دعاية له ؟ واذا ما كان الأمر كذلك فان كافة الفنون ستكون تزويقاً خادعاً ، ان الفن الذي يطنطن له كل من الشمولية والامتثالية الديمقراطية هو تزويق خادع ، والطبيعية التي تؤثر لأنها تستبعد كافة أخطار تحول الفن الى فن ثوري نقدي هي طبيعية تضفي السمة المثالية عليها ، وقد استطاع مبدعو الفن الحديث أن يدركوا عبث وجودنا وأن يشاركوا في يأسه ، وتملكوا في الوقت نفسه ناصية شجاعة مواجهته والتعبير عنه في لوحاتهم وتماثيلهم ، لقد كانت لهم شجاعة من أجل الوجود باعتبارهم ذواتهم الحقيقية .

شجاعة اليأس في الفلسفة المعاصرة

ان الفلسفة الوجودية تقدم لنا الصياغة النظرية لما تبين لنا أنه شجاعة اليأس في الفن والأدب ، ويقول هيدجر في كتابه « الوجود والزمان » (الذي يتمتع بمكانة فلسفية مستقلة بغض النظر عما يقوله هيدجر عنه في معرض النقد أو التراجع عن مضمونه) بإيضاح شجاعة اليأس باستخدام مصطلحات دقيقة على الصعيد الفلسفي فهو يطور بمزيد من العناية مفاهيم العدم ، النهائية ، القلق ، الهم ، حتمية الموت ، الذنب ، الضمير ، الذات ، المشاركة وما الى ذلك ، وعقب ذلك يتناول بالتحليل ظاهرة يدعوها « بالانفتاح » ويشير اللفظ الالماني المقابل لهذه الكلمة وهو Entschlossenheit ، الى رمز اطلاق ما سجنه القلق والخضوع للامتثال والعزلة الذاتية ، واذا ما أطلق ما كان مقيداً فإن بوسع المرء أن يتحرك وأن لم يكن ذلك وفقاً للأعراف التي يحددها الآخرون أو التي تفرضها طبائع الأشياء ، وما من أحد يمكنه أن يدلي بتوجيهات للشخص المنفتح لا الله ولا التقاليد ولا قوانين العقل ولا الأعراف أو المبادىء ، اننا يتعين علينا أن نكون ذواتنا وينبغي أن نقرر الى

أين نمضي وضميرنا هو نداء لأنفسنا ، انه لا يطرح شيئاً متعيناً فهو ليس صوت الله وليس وعياً بالمبادىء الخالدة وانما هو يدعونا الى ذواتنا لننأى عن سلوك الانسان العادي ولنفارق الحديث اليومي والروتين اليومي ولنبتعد عن المؤامة التي تشكل المبدأ الرئيسي للشجاعة الامتثالية للوجود كجزء ، ولكننا اذا اتبعنا هذا النداء فاننا نصبح وعلى نحو لا مهرب منه مذنبين لا من خلال التهافت الخلقي وانما من خلال الموقف الوجودي ، واذا ما تملكنا ناصية شجاعة أن نكون أنفسنا فاننا نصبح مثقلين بالذنب ونحن مطالبون بأن نحمل هذا الذنب الوجودي على كاهلنا ، أن العبث في كافة جوانبه يمكن فحسب أن يواجهه أولئك الذين يحملون بحسم على كاهلهم القلق ازاء التناهي والذنب ، ذلك أنه ليس هناك عرف أو معيار يحكم ما هو خطأ وما هو صواب ، وقد تمثل أحد أعمال هيدجر التاريخية في المضي قدماً عبر التحليل الوجودي لشجاعة الوجود كذات المرء بصورة أكثر زخماً من أي فكر آخر وعلى الصعيد التاريخي أكثر تدميراً .

وقد رتب سارتر عدة نتائج على كتابات هيدجر الأولى التي أعلن هيدجر نفسه في مرحلة تالية رفضه لها ، ولكنه يظل من المشكوك فيه ما اذا كان سارتر قد حالفه الصواب في قيامه بذلك ، وقد كان من السهولة بقدر أكبر بالنسبة لسارتر أن يصل الى هذه النتائج مما كان الأمر عليه بالنسبة لهيدجر لأنه في خلفية أنطولوجيا هيدجر يقبع المفهوم الصوفي للوجود الذي لا أهمية له بالنسبة لسارتر فقد معنى قدماً عبر نتائج هيدجر بتحليلات وجودية لا تكبحها الضوابط الصوفية ، وذلك هو السبب في أنه أصبح رمزاً للوجودية المعاصرة وهي مرتبة لم يستحقها باصالة مفاهيمه الأساسية بقدر ما أحرزها بالتطرف والدأب والملاءمة السيكولوجية التي مضى بها قدماً حاملاً تلك المفاهيم ، وأشير في المقام الأول الى افتراضه أن « جوهر الأنسان هو وجوده » ، أن هذه الجملة تشبه شعاع الضوء الذي يضيء كافة أبعاد المشهد الوجودي ، وبوسع المرء أن يصفها بأنها أكثر العبارات نبضاً باليأس والجسارة في الاداب الوجودية بأسرها ، ويتمثل ما تطرحه في أنه ليس للانسان طبيعة جوهرية الا في نقطة واحدة هي أن بوسعه أن يجعل من ذاته ما يريد وأن الانسان يخلق ما هو عليه ، وما من شيء يقدم له ليقرر نزعته الخلاقة ، فجوهر وجوده ـ أي « ينبغي أن يكون » و « يتعين أن يكون » ـ ليس بالشيء الذي يعثر عليه وانما هو يبدعه ، فالانسان هو ما يصنعه من

ذاته وشجاعة الوجود كذات المرء هي شجاعة المرء في جعل ذاته ما يرغب فيه .

هناك فلاسفة وجوديون يتبنون وجهة نظر أقل تطرفاً ، فكارل ياسبرز يوصي بتوافق جديد من خلال « ايمان فلسفي » شامل ، ويتحدث اخرون عن « الفلسفة الخالدة » ، بينما ينتقل جابريل مارسيل من الراديكالية الوجودية ليتبنى موقفاً يقوم على النزعة شبه الجمعية للفكر الوسيط ، هكذا فان هيدجر وسارتر يمثلان أكثر من أي فيلسوف آخر الوجودية في الفلسفة .

شجاعة اليأس في الموقف الوجودي غير الخلاق

تناولت في الفقرات الأخيرة أولئك الذين تمكنهم شجاعتهم الخلاقة من التعبير عن اليأس الوجودي ، وليس هناك بين الناس كثيرون يمكننا أن نصفهم بأنهم شخصيات خلاقة ولكن هناك موقفاً وجودياً غير خلاق يطلق عليه اسم الكلبية ، والشخص الكلبي اليوم لا يمثل تماماً ما كان الاغريق يعنونه بهذا الاصطلاح ، فقد كان الكلبي بالنسبة لهم ناقداً للحضارة المعاصرة على أساس العقل والقانون الطبيعي ، كان ثورياً ، عقلانياً وتابعاً لسقراط ، أما الكلبيون المحدثون فليسوا على استعداد لاتباع أحد ، انهم لا يؤمنون بالعقل فليس هناك معيار للحقيقة بالنسبة لهم أو منظومة من القيم أو اجابة عن السؤال أو المعنى، انهم يحاولون تقويض أي عرف يطرح أمامهم ، أن شجاعتهم لا تتجلى على صعيد الخلق وانما في شكل الحياة وهم يرفضون بجسارة أي حل من شأنه أن يحرمهم من حرية رفض ما يريدون رفضه والكلبيون أناس يعانون الوحدة وذلك رغماً عن أنهم يحتاجون الى الرفقة ليوضحوا وحدتهم ، أن أعماقهم خالية من المعاني الأولية ومن المعنى النهائي ومن ثم فهم ضحايا سهلة للقلق العصابي ، ولا يعدو جانباً يعتد به من التأكيد الذاتي القهري وتسليم الذات التعصبي أن يكون تجليات للشجاعة غير الخلاقة للوجود كذات المرء .

حدود الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء

ان ذلك يقودنا الى التساؤل عن حدود الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء في أشكالها الخلاقة وغير الخلاقة كذلك ، أن الشجاعة هي تأكيد للذات « بالرغم

من » وجود العناصر التي تقف في وجه ذلك . والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء هي تأكيد ذاتي للذات باعتبارها كذلك ، ولكن على المرء أن يتساءل : ما هي تلك الذات التي تؤكد ذاتها ؟ ان الوجودية المتطرفة تجيب قائلة : انها ما تجعله من ذاتها ، وذلك هو كل ما بوسعها أن تقوله لأن أي اضافة أخرى ستقيد الحرية المطلقة للذات ، والذات اذا ما عزلت عن المشاركة في عالمها انما تغدو قوقعة خاوية أي مجرد امكانية ، ويتعين عليها أن تتحرك لأنها تحمل نبض الحياة ولكنها ينبغي أن تعيد القيام بكل تحرك لأن التحرك يشمل من يقوم به في اطار ذلك الذي يتحرك بصدده ، أنه يقدم مضموناً ولهذا السبب فانه يقيد حرية ذلك الشخص في جعل ذاته ما يريد ، ونجد في علم اللاهوت التقليدي سواء الكاثوليكي منه أو البروتستانتي أن الله وحده هو الذي يتمتع بهذا الضرب من التميز ، انه موجود من ذاته أو هو حرية مطلقة ، وما من شيء فيه لم تبدعه يداه ، وقد أقدمت الوجودية على أساس الرسالة القائلة بأن الله قد مات على منح الانسان تلك « المن ذاتية » الالهية ، فلن يعود في داخل الانسان شيء لم تبدعه يداه ، ولكن الانسان مخلوق متناه انه معطى لذاته على نحو ما هو عليه ، لقد تلقى وجوده ومع هيكل هذا الوجود بما في ذلك هيكل الحرية المتناهية ، وليست الحرية « من ـ ذاتية » ، ان بوسع الانسان أن يؤكد ذاته فحسب اذا ما قام لا بتأكيد قوقعة خاوية أي مجرد امكانية وانما هيكل الوجود الذي يجد ذاته فيه قبل التصرف أو اللاتصرف ، أن للحرية المتناهية هيكلاً محدداً واذا ما حاولت الذات أن تتجاوز هذا الهيكل فانها تنتهي الى فقدان ذاتها ، ونجد أن الهيكل العازف عن المشاركة في « عصر العقل » لدى سارتر قد سقط في شبكة من الصدف نبعت بصورة جزئية من مستويات ما دون الوعي الخاصة بذاته ومن البيئة التي لا يستطيع أن ينسحب منها ، وتحفل الذات المؤكدة الخواء بمضامين تستعبدها على وجه الدقة لأنها لا تعرفها ولا تقبلها كمضامين ، وذلك أمر ينطبق كذلك على الكلبيين على نحو ما ذكرنا من قبل ، فالشخص الكلي لا يمكنه تفادي قوى ذاته التي قد تدفعه الى الضياع التام للحرية التي يرغب في الحفاظ عليها .

لقد وقع هذا التدمير الذاتي الجدلي للأشكال المتطرفة من شجاعة الوجود كذات المرء على نطاق العالم في اطار رد الفعل الشمولي في القرن العشرين ضد الوجودية المتمردة للقرن التاسع عشر ، وتحول الاحتجاج الوجودي ضد نزع انسانية الانسان وتموضعه وكذلك الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء التي صاحبت هذا

الاحتجاج الى أكثر أشكال الجمعية التي شهدها التاريخ قمعاً وأحكاماً ، ان المأساة الكبرى لعصرنا تتمثل في أن الماركسية التي كان ينظر اليها باعتبارها حركة تستهدف تحرير الكافة قد حولت الى نظام يقوم على استعباد الجميع بما في ذلك أولئك الذين يستعبدون الآخرين ومن الصعب أن نتصور زخم هذه المأساة من خلال مفاهيم التدمير السيكولوجي وخاصة في صفوف الانتلجنتسيا ، لقد تم تقويض الشجاعة من أجل الوجود لدى أعداد لا تحصى من الناس لأنها الشجاعة من أجل الوجود بمعنى الحركات الثورية في القرن التاسع عشر ، وحينما انهارت تلك الشجاعة وتحول أولئك الناس اما الى النظام الجمعي الجديد في رد فعلي عصابي متعصب ضد سبب احباطهم المأساوي وأما الى لا مبالاة عصابية ـ كلبية ازاء كل الأنظمة وكافة المضامين .

ومن الواضح أنه يمكن ابداء ملاحظات مماثلة على تحويل النمط النيتشوي للشجاعة من أجل الوجود كذات المرء الى أشكال فاشية ـ نازية للجمعية الجديدة ، وقد جسدت الاليات الشمولية التي افرزتها هذه الحركات كل شيء تقريباً تقف الشجاعة من أجل الوجود كذات ضده ، واستخدمت كافة الوسائل الممكنة لجعل مثل هذه الشجاعة ضرباً من المستحيل ، وعلى الرغم من أن هذا النظام ـ خلافاً للشيوعية ـ قد سقط الا أن ما ساد في عقبه هو الخلط واللامبالاة والكلبية ، وتلك هي التربة التي من رحمها ينمو الحنين الى السلطة والى جمعية جديدة .

لقد أظهر الفصلان الأخيران اللذان يدوران حول الشجاعة من أجل الوجود كجزء والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء أن النمط الأول اذا ما تم المضي قدماً به على نحو متطرف يؤدي الى فقدان الذات في النزعة الجمعية وأن النمط الثاني يؤدي الى فقدان العالم في الوجودية ، أن ذلك يجعلنا نواجه السؤال الذي يشكل جوهر الفصل التالي : هل هناك شجاعة من أجل الوجود توحد هذين النمطين من خلال تجاوزهما ؟

الفصل السادس

الشجاعة والتجاوز

الشجاعة هي التأكيد الذاتي للوجود رغماً عن حقيقة العدم ، انها التصرف الذي تقدم عليه الذات الفردية في حملها القلق ازاء العدم على كاهلها من خلال تأكيد ذاتها سواء كجزء من كل شامل أو في اطار ذاتيتها الفردية ، وتتضمن الشجاعة دائماً مخاطرة ، اذ يتهددها العدم دائماً سواء أكانت مخاطرة فقدان ذات المرء أو التحول الى شيء داخل الكل الذي يضم الأشياء الأخرى أو فقدان عالم المرء في ارتباط ذاتي قوامه الخواء ، كما أن الشجاعة تحتاج الى قوة الوجود أي الى قوة تتجاوز العدم المعاش في القلق ازاء القدر والموت ، العدم الماثل في القلق ازاء الخواء والعبث ، العدم الذي يمارس فعاليته في القلق ازاء الذنب والأدانة ، ويتعني أن تضرب الشجاعة التي تأخذ هذا القلق الثلاثي الأبعاد على كاهلها جذورها في قوة للوجود تفوق قوة ذات المرء وقوة عالمه ، ولا ينأى أي من التأكيد الذاتي كجزء أو التأكيد الذاتي كذات المرء عن الخطر الداهم للعدم ، ويحاول أولئك الذين يذكرون كممثلين لهذه الأشكال للشجاعة أن يتجاوزوا ذواتهم والعالم الذي يشاركون فيه لكي يجدوا قوة الوجود ـ ذاته وشجاعة من أجل الوجود تسمو على تهديد العدم ، ليست هناك استثناءات من هذه القاعدة وذلك يعني أن كل شجاعة من أجل الوجود لها جذرها الديني الواضح أو الشخصي ، ذلك أن الدين هو حالة الوجود التي تمتلك ناصيتها قوة الوجود ـ ذاته ، وفي بعض الحالات نجد أن الجذر الديني قد أخفى بعناية وأنه في حالات أخرى ينكر بصورة حادة وفي البعض الآخر يخفى في أغوار بعيدة وفي طائفة من الحالات يخفى على نحو سطحي ، ولكنه لا يغيب أبداً بصورة كاملة ، أن كل شيء يشارك في الوجود ذاته ويحقق الجميع بعض الوعي بهذه المشاركة وبصفة خاصة في تلك اللحظات التي يعايش فيها الفرد تهديد العدم ، ذلك يقودنا الى اعتبار آخر قوامه تساؤل مزدوج كيف تضرب الشجاعة من أجل الوجود جذورها في الوجود ـ

ذاته وكيف يتعين علينا أن نفهم الوجود ـ ذاته في ضوء الشجاعة من أجل الوجود ؟ ان السؤال الأول يعالج أساس الوجود كمصدر للشجاعة من أجل الوجود بينما يتناول السؤال الثاني الشجاعة من أجل الوجود كمدخل الى أساس الوجود .

قوة الوجود كمصدر للشجاعة من أجل الوجود

التجربة الصوفية والشجاعة من أجل الوجود

حيث أن العلاقة بين الأنسان وأساس وجوده يتعين أن يتم التعبير عنها في أطار الرموز المشتقة من هيكل الوجود فان قطبية المشاركة والتفرد تقرر الطابع الخاص لهذه العلاقة كما تقرر الطابع الخاص لشجاعة الوجود ، واذا ما سادت المشاركة فان العلاقة بالوجود ـ ذاته تكتسب الطابع الصوفي ، أما اذا ساد التفرد فان العلاقة بالوجود ـ ذاته تتخذ طابعاً شخصياً بينما اذا قبل القطبان وتم تجاوزهما فان العلاقة بالوجود ـ ذاته تتسم بطابع الايمان .

تكافح الذات الفردية في اطار الصوفية من أجل المشاركة في أساس الوجود التي تقترب من تعين الهوية ، والسؤال الذي أطرحه هنا لا يدور حول ما اذا كان هذا الهدف يمكن الوصول اليه على الاطلاق من خلال الوجود المتناهي وانما يدور حول ما إذا كانت الصوفية تستطيع أن تكون مصدراً للشجاعة من أجل الوجود وكيف يمكن أن يتحقق ذلك ، لقد سبق أن أشرت الى الخلفية الصوفية لمذهب سبينوزا والى طريقته في اشتقاق التأكيد الذاتي للانسان من التأكيد الذاتي للمادة الالهية التي يشارك فيها ، وبالمثل فان كل الصوفية يستمدون قوة التأكيد الذاتي الخاصة بهم من تجربة قوة الوجود ـ ذاته الذي يتحدون معه ، ولكن المرء قد يتساءل : هل يمكن على أي نحو توحيد الشجاعة والصوفية ؟ ان الشجاعة فيما يبدو ـ على سبيل المثال في الهند ـ تعتبر فضيلة الرجل النبيل الذي يحتل المرتبة التالية بعد البراهما أو رجال الزهد المقدسين ، فتعين الذاتية الصوفية يتجاوز الفضيلة الارستقراطية المتمثلة في التضحية الجسورة بالذات ، انه تسليم الذات في شكل أكثر سمواً واكتمالاً وتطرفاً ، أنه الشكل الكامل للتأكيد الذاتي ، ولكن اذا كان الأمر كذلك فاننا نكون بازاء المعنى الأكثر اتساعاً في نطاقه لهذا اللفظ ، فالصوفي الزاهد الذي يتولاه الوجد يؤكد

وجوده الجوهري الخاص ضد عناصر العدم الماثلة في العالم المتناهي أي مجال الوهم(1) وبما يفوق تلك العناصر ، وتتطلب مقاومة اغواء المظاهر شجاعة هائلة وقوة الوجود التي تتجلى في مثل هذه الشجاعة يبلغ من عظمتها ان الالهة ترتعد رهبة منها ، إن الصوفي يسعى الى اختراق أساس الوجود أي تلك القوة الماثلة أبداً المراوغة دائماً والتي يتمتع بها البراهما ، وهو في قيامه بذلك انما يؤكد ذاته الجوهرية التي تتطابق مع قوة البراهما بينما أن كل أولئك الذين يؤكدون ذواتهم في ظل قيد الوهم يؤكدون ما ليس ذاتهم الحقيقية سواء أكانوا حيوانات أم بشراً أم آلهة ، ان ذلك يسمو بالتأكيد الذاتي للصوفي الى ما يفوق الشجاعة كفضيلة خاصة يمتلك ناصيتها العسكريون الارستقراطيون ، ولكنه لا يسمو كلياً فوق الشجاعة ، فما يبدو من وجهة نظر العالم المتناهي سلباً للذات هو من وجهة نظر الوجود المطلق التأكيد الذاتي الأكثر كمالاً والشكل الأكثر تطرفاً للشجاعة .

أن الصوفي في غمار قوة هذه الشجاعة يقهر ازاء القدر والموت ، وحيث أن الوجود في الزمان والمكان وفي ظل مقولات التناهي هو وجود غير حقيقي بصورة مطلقة فان كافة التغيرات الناشئة عنه بل والعدم النهائي الذي يختتمه هي بالمثل غير حقيقية ، ان العدم لا يشكل تهديداً لأن الوجود المتناهي هو في التحليل النهائي عدم ، والموت هو نفي ما هو سلبي وتأكيد لما هو أيجابي ، وبنفس الطريقة فان القلق ازاء الشك والعبث يحمل على كاهل الشجاعة الصوفية من أجل الوجود ، ان الشك يوجه ازاء كل ما هو قائم وما يوحي بالشك وفقاً لطابعه الوهمي ، ويخلع الشك قناع الوهم ويقوض صرح دفاع الاراء المجردة ضد الواقع المطلق ، وهذا التجلي لا يعرض للشك لأنه الافتراض المسبق لكل تحرك قوامه الشك ، فدون الوعي بالحقيقة ذاتها يغدو الشك في الحقيقة أمراً مستحيلا ، والقلق ازاء العبث يتم قهره حيث لا يعد المعنى المطلق شيئاً محدداً وانما هوة كافة المعاني المحددة ، أن الصوفي يعايش خطوة فخطوة افتقاد المعنى في مستويات الواقع المختلفة التي يرتادها ويعمل عبرها ثم يرحل عنها ، وطالما أنه يمضي قدماً الى الأمام على هذا الدرب فانه يقهر كذلك ضروب القلق ازاء الذنب والادانة ، وضروب القلق تلك لا تغيب ، فالذنب يمكن

MAYA (1)

أن يلحق بالمرء على كافة المستويات وذلك بصورة جزئية من خلال عدم تحقيق مطالبيه الجوهرية أو المضي الى ما يتجاوز المستوى ، ولكن طالما أن يقينه التحقق النهائي لا تزال ماثلة فأن القلق ازاء الذنب لا يغدو قلقاً ازاء الادانة ، إن قانون القدر(1) في اطار الصوفية الآسيوية يتضمن العقاب التلقائي ولكنه لا يعرف الادانة .

ان الشجاعة الصوفية تظل قائمة طالما استمر الموقف الصوفي ، وحد هذه الشجاعة هو حالة خواء العدم والمعنى بما يصحبها من رعب ويأس أبدع الصوفية في وصفهما ، وفي هذه اللحظات تتدنى الشجاعة من أجل الوجود الى القبول حتى بهذه الحالة كوسيلة للأعداد لبهاء النور من خلال عمق الظلمة وللتدفق عبر الخواء ، وطالما أن غياب قوة الوجود يتم الشعور به باعتباره يأساً فان قوة الوجود هي التي تجعل من ذاتها أمراً يتم الشعور به كيأس ، ومعايشة ذلك واحتمال وقره هو شجاعة الصوفي من أجل الوجود في حالة الخواء ، ورغماً عن أن الصوفية في مجالاتها الايجابية المتطرفة والسلبية المتطرفة هي حدث نادر فإن الموقف الأساسي أي الكفاح من أجل الاتحاد مع الواقع المطلق وما يصحبه من شجاعة في حمل العدم المتضمن في المتناهي على كاهل المرء هي طريقة حياة تقبلتها قطاعات كبيرة من البشر وصاغت من خلالها حياتها .

لكن الصوفية تتجاوز مجرد شكل خاص للعلاقة مع أساس الوجود أنها عنصر من عناصر كافة هذه العلاقة ، وحيث أن كل شيء يشارك في قوة الوجود فان عنصر الذاتية الذي تقوم عليه الصوفية لا يمكن أن يغيب في أي تجربة دينية ، فليس هناك تأكيد ذاتي لوجود متناه وليست هناك شجاعة من أجل الوجود لا يتسم فيها أساس الوجود وقدرته على قهر العدم بالفعالية ، ولا تعدو تجربة حضور هذه القوة أن تكون العنصر الصوفي حتى في مواجهة الند للند مع الله .

---

(1) يشير تيليش هنا الى مفهوم الكرما KARMA في الاعتقاد البوذي الذي يقصد به العاقبة الخلقية الكاملة لأعمال المرء في طور من أطوار الوجود بوصفها العامل الذي يقرر قدر ذلك المرء في طور تناسخي تال . (هـ . م .)

يعبر قطب التفرد عن ذاته في التجربة الدينية كمواجهة شخصية مع الله ، والشجاعة المستمدة منه هي شجاعة اليقين بالواقع الشخصي الذي يفصح عن ذاته في التجربة الدينية ، وبوسع المرء في تميز مضاد عن الوحدة الصوفية ان يسمي هذه العلاقة توحداً شخصياً مع مصدر الشجاعة ، وعلى الرغم من أن هذين النمطين يقفان على طرفي نقيض الا أن أحدهما لا يستبعد الأخر لانهما يتحدان من خلال التداخل القطبي للتفرد والمشاركة ، وغالباً ما تمت المطابقة بين شجاعة اليقين وبصفة خاصة في البروتستانتينية ، وشجاعة الايمان ، ولكن ذلك ليس بالأمر المناسب لأن اليقين هو عنصر واحد فحسب في الايمان ، أن الايمان يشمل كلا من المشاركة الصوفية واليقين الشخصي ، وتتناول معظم أجزاء الكتاب المقدس بالايضاح المواجهة الدينية من خلال مفاهيم ذات طابع شخصي مؤكد ، وقد اتبعت نزعة العودة الى الكتاب المقدس وبصفة خاصة لدى رجال الاصلاح هذا التأكيد ، فيوجه لوثر هجومه ضد العناصر الموضوعية ، الكمية ، وغير الشخصية في المذهب الروماني ، انه يكافح من أجل اقرار الندية بين الله والانسان ، وقد وصلت شجاعة اليقين عنده الى أسمى افاقها في تاريخ الفكر المسيحي ، وتحفل كافة أعمال لوثر وبصفة خاصة في سنواته الاولى بمثل هذه الشجاعة ، وهو يستخدم مراراً وتكراراً لفظ « رغماً عن » فعلى الرغم من كافة السلبيات العديدة التي عايشها ورغماً عن القلق الذي ساد تلك الفترة فقد استمد قوة التأكيد الذاتي من يقينه الذي لا يتزعزع بالله ومن المواجهة له ، وقد تمثلت السلبية التي تعين عليه أن يقهرها وفقاً لتجليات القلق في تلك الفترة التي عاشها في شخوص الموت والشر ، وقد قيل عن حق أن قطعة الحفر ألتي أبدعتها أنامل البريشت ديرر والمعروفة باسم « النبيل والموت والشر » هي تعبير كلاسيكي عن روح الاصلاح اللوثري وقد يكون بوسعنا أن نضيف أنها تعبير عن شجاعة اليقين عند لوثر وعن شكل الشجاعة من أجل الوجود لديه ، يصور هذا العمل أحد النبلاء وقد أسبغ عليه درعه وامتطى جواده منطلقاً به عبر احدى الأودية يصحبه شبح الموت عن جانب وشبح الشر عن الجانب الآخر ويتطلع النبيل الى الامام بلا خوف وفي تركيز وثقة ، انه وحيد تماماً لكنه لا يشعر بالوحدة ، وفي رحم عزلته يشارك في تلك القوة التي تمنحه شجاعة أن يؤكد ذاته

بالرغم من حضور سلبيات الوجود ، أن شجاعته ليست بالتأكيد شجاعة من أجل الوجود كجزء ، فقد انشق عصر الاصلاح عن شبه الجمعية المنتمية الى العصور الوسطى ، وشجاعة اليقين لدى لوثر هي شجاعة اليقين الشخصي المستمد من مواجهة الند للند مع الله ،وما كان بوسع الباباوات أو المجمعات المسكونية أن تمنحه هذا اليقين ، وهكذا فقد تعين عليه أن يرفضهم على وجه الدقة لأنهم يعتمدون على مبدأ يقف حائلاً دون شجاعة اليقين . لقد خلعوا القداسة على مذهب لا يقهر فه بصورة كاملة أبداًالقلق ازاء الموت والذنب ، ان العديد من التأكيدات يتم طرحها لكن التأكيد لا يحلق في الأفق ، وتطرح ضروب عديدة من تأييد شجاعة اليقين ولكن الأساس الذي لا يأتيه التساؤل لا تقوم له قائمة ، أن الجمعى يطرح طرقاً مختلفة لمقاومة القلق لكنه لا يقدم طريقه يمكن من خلالها للفرد أن يحمل على كاهله قلقه الخاص ، أنه لا يكون واثقاً أبداً ولا يستطيع أن يؤكد وجوده دون يقين غير مشروط ، لأنه لا يستطيع أبداً أن يواجه مباشرة ما هو مشروط بوجود الكلى في علاقة شخصية تلاحمية ، لقد كانت هناك دائماً ـ وباستثناء الصوفية ـ وساطة من خلال الكنيسة ، لقاء جزئياً وغير مباشر بين الله والروح وحينما أزال الاصلاح هذه الوساطة وشق طريقاً شخصياً مفتوحاً ومباشراً الى الله غدت الشجاعة من أجل الوجود المتعلقة بنزعة أسمية جديدة أمراً ممكناً ، وتتجلى هذه الشجاعة الجديدة في الممثلين الأبطال للبروتستانتينية المكافحة وفي الاصلاح الكالفيني واللوثري وتظهر في الكالفينية بشكل أوضح ، أنها ليست النزعة البطولية للمخاطرة بالتعرض للاستشهاد ومقاومة السلطات وتغيير هياكل الكنيسة والمجتمع ، ولكنها شجاعة اليقين هي التي تجعل من هؤلاء الناس أبطالاً والتي تعد أساس التجليات الأخرى للشجاعة ، وبوسع المرء أن يذهب الى القول ـ وذلك ما طرحته البروتستانتينية المتحررة غالباً ـ بأن شجاعة رجال الاصلاح هي بداية للنمط الفردي لشجاعة الوجود كذات المرء ، ولكن مثل هذا التفسير يخلط بين التأثير التاريخي المحتمل بالموضوع ذاته ، ففي شجاعة رجال الاصلاح نجد أن الشجاعة من أجل الوجود كذات المرء يتم تأكيدها وتجاوزها معاً ، وبالمقارنة بالشكل الصوفي للتأكيد الذاتي الشجاع نلاحظ أن شجاعة اليقين البروتستانتية تؤكد الذات الفردية باعتبارها كذلك في مواجهتها لله كشخص ، أن ذلك يميز شخصانية الاصلاح بصورة متطرفة عن كافة أشكال الفردية والوجودية التالية ، اذ أن شجاعة رجال الاصلاح ليست شجاعة من أجل الوجود

كذات المرء كما أنها ليست شجاعة من أجل الوجود كجزء ، أنها تتجاوز وتوحد هذين النمطين معاً ، لأن شجاعة اليقين لا تضرب جذورها في اليقين بما يتعلق بذات المرء ، أن عصر الاصلاح يعلن العكس : فبوسع المرء أن يتمتع باليقين فيما يتعلق بوجوده فحسب بعد أن يكف عن أن يقيم دعائم يقينه على ذاته ، ومن ناحية أخرى فان شجاعة اليقين ليست طريقة مؤسسة على أي شيء متناه الى جانب ذات المرء بل أنها لا تستند حتى الى الكنيسة ، انها تقيم دعائمها على الله وحده الذي تتم معايشته في اطار مواجهة شخصية عبقرية ، أن شجاعة الاصلاح تتجاوز كلا من الشجاعة من أجل الوجود كجزء والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، ولا يحلق في افقها التهديد من خلال فقدان ذات المرء أو ضياع عالمه .

الذنب وشجاعة تقبل القبول

في قلب شجاعة اليقين البروتستانتينية تشمخ شجاعة أن نقبل بالقبول رغماً عن الوعي بالذنب ، وقد عايش لوثر ، بل في الحقيقة عايش عصر الاصلاح بأسره ، القلق ازاء الذنب والادانة باعتباره الشكل الأساسي لقلقه ، ولم تعد شجاعة تأكيد ذات المرء رغماً عن هذا القلق أن تكون تلك الشجاعة التي سبق لنا أن أطلقنا عليها شجاعة اليقين ، وهي تضرب جذورها في الثقة الشخصية ، الكاملة ، والفورية بالغفران الالهي ، والواقع أن هناك أيماناً بالغفران في كافة أشكال الشجاعة الانسانية من أجل الوجود حتى في اطار الجمعية الجديدة ، ولكن الايمان بالغفران لم يسد تفسيراً للوجود الانسان بالقدر الذي ساد به البروتستانتينية الاصيلة ، كما أنه ليست هناك حركة في التاريخ يبدو فيها هذا الايمان بمثل هذا القدر من العمق والغموض كذلك ، أن التعبير عن الاقتصار على القلق ازاء الذنب والادانة يبدو بالغ الحدة في الطرح اللوثري القائل بأن « من يظلم لا يعدوان يجترح العدل ») وذلك بالنظر الى الغفران الالهي او في التعبير الأكثر حداثة ، القائل بأن « من لا يبدو أهلاً للقبول يتم تقبله » وبوسع المرء أن يذهب الى القول بأن الشجاعة من أجل الوجود هي شجاعة قبول ذات المرء على نحو ماهي مقبولة بالرغم من كونها غير مؤهلة لأن تقبل ، وما من حاجة تدعو المرء الى أن يذكر دارسي اللاهوت بحقيقة أن ذلك هو المعنى الأصيل لمبدأ بولس ولوثر الخاص بـ « التبرير من خلال الايمان » (وهو مبدأ أصبح عسيراً على الفهم في صيغته الأصلية حتى بالنسبة لدارس اللاهوت) ولكن

المرء يتعين عليه أن يذكر دارسي اللاهوت ورجال الدين بأنه في غمار الكفاح ضد القلق ازاء الذنب من خلال العلاج النفسي فان فكرة القبول قد لقيت اهتماماً كبيراً واكتسبت مغزى كان يمكن في عصر الاصلاح أن يلمحه في عبارات من قبيل « غفران الخطايا » أو « التبرير من خلال الايمان » ، هكذا فان تقبل القول رغماً عن أنه لا يمكن تقبله هو أساس شجاعة اليقين .

أن من الأمور الحاسمة بالنسبة لهذا التأكيد الذاتي كونه مستقلاً عن أية شروط مسبقة خلقية أو فكرية أو دينية ، فليس الخيرون أو الحكماء أو الورعون هم الجديرون بشجاعة تقبل القبول وانما أولئك الذين يفتقدون هذه الصفات ويعون بأنهم غير مقبولين ، إلا أن ذلك لا يعني القبول من قبل ذات المرء باعتبارها كذلك ، فليس القبول تبرير الفردية المرء العرضية ، أنه ليس الشجاعة الوجودية في الوجود كذات المرء ، أنه التحرك الغامض الذي يقبل في اطار المرء من قبل ذلك الذي يتجاوز بلا انتها ذات المرء الفردية ، أنه لا يعدو أن يكون في تجربة رجال الاصلاح قبول الخاطىء الذي لا يقبل ليدخل الى رحاب القضاء والتوحد مع الله الذي يبدع التحول .

ان الشجاعة من أجل الوجود في هذا الصدد هي شجاعة تقبل غفران الخطايا لا كتأكيد مجرد وأنما كتجربة أساسية في المواجهة مع الله ، ويفترض التأكيد الذاتي رغماً عن القلق ازاء الذنب والادانة بشكل مسبق المساهمة في شيء يتجاوز الذات ، وفي صلة العلاج وعلى سبيل المثال في موقف التحديد النفسي نجد أن المريض يشارك في قوة علاج من يساعده والذي تقبله رغماً عن أن المريض يشعر بأنه غير مقبول ، ولا يقف المعالج في هذه العلاقة ممثلاً ذاته كفرد وانما هو يمثل القوة الموضوعية للقبول والتأكيد الذاتي وتمارس هذه القوة الموضوعية عملها من خلال المعالج في أعماق المريض ، ويتعين بالطبع أن تتجسد هذه القوة في شخص يدرك الذنب ويستطيع أن يصدر الحكم وأن يقبل رغماً عن هذا الحكم ، أما القبول من جانب شيء يتدنى عن المرتبة الشخصية فلا يمكن أن يقهر الرفض الذاتي الشخصي ، فاذا ما أدليت باعترافي الى حائط فليس بوسعي أن أنتظر غفراناً ، وما من قبول ذاتي يمكن أن يكون ممكناً ما لم يقبل المرء في علاقة الند للند ، ولكن حتى اذا ما قبل المرء بصورة شخصية فان الحاجة تمس الى شجاعة تجاوز للذات لتقبل هذا القبول أي الى شجاعة اليقين .

ذلك أن كون المرء مقبولاً لا يعني أن الذنب قد تم إنكاره ، أن المعالج الذي يحاول إقناع مريضه بأنه ليس مذنباً بصورة حقيقية سيسيء اليه اساءة بالغة فسوف يحرمه من أن يحمل ذنبه على كاهل تأكيده الذاتي ، وقد يساعده في تحويل مشاعر الذنب العصابية الموضوعة في غير موضعها الى مشاعر حقيقية توضع موضعها الصحيح ولكنه لا يستطيع أن يقول له أنه بلا ذنب ، انه يقبل المريض في رحاب صلته به دون ادانة لأي شيء ودون اخفاء أي شيء .

إلا أنه هنا تكمن هذه النقطة التي يتجاوز عندها « القبول الديني باعتبار المرء مقبولاً » العلاج الطبي ، أن الدين يتساءل عن المصدر النهائي للقوة التي تحقق الشفاء من خلال قبول ما لا يمكن قبوله ، أنه يتساءل عن الله ، والقبول على يد الله أي من خلال سلوكه المفعم بالغفران والتبرير هو المصدر الوحيد والنهائي للشجاعة من أجل الوجود التي يمكنها أن تحمل القلق ازاء الذنب والادانة على كاهلها ، ذلك أن القوة النهائية للتأكيد الذاتي يمكن فحسب أن تكون قوة الوجود ـ ذاته ، وكل شيء يقل من هذا سواء أكان قوة الوجود المتناهية للمرء أم لأي شخص آخر لا يمكنه أن يقهر التهديد اللامتناهي والمتطرف للعدم الذي تتم معايشته في اليأس النابع من ادانة الذات ، وذلك هو السبب في أن شجاعة اليقين على نحو ما لقيت التعبير عنها لدى لوثر على سبيل المثال تؤكد بلا توقف الثقة المطلقة في الله وترفض أي أساس آخر للشجاعة من أجل الوجود وليس فحسب باعتباره غير كاف وانما باعتباره يدفعه الى المزيد من الذنب والى قلق أبعد غوراً ، أن التحرر الهائل الذي جلبته للناس في القرن الساس عشر رسالة رجال الاصلاح وخلق شجاعتهم التي لا تقهر لتقبل القبول كانا يرجعان الى الرسالة القائلة بأن شجاعة اليقين لا يقيدها أي شيء متناه وانما يقيدها ما هو غير مقيد وما يمكن أن نعايشه باعتباره امراً غير مقيد في مواجهة الند للند .

القدر وشجاعة تقبل القبول

لم يقتصر القلق في هذه الفترة كما أوضحت الشخوص الرمزية للموت والشر على القلق ازاء الذنب ، وانما كان هناك كذلك القلق ازاء الموت والقدر ، وقد أحيا عصر النهضة الأفكار التنجيمية لأواخر عهد العالم القديم وأثرت هذه الأفكار حتى في أولئك المفكرين ذوي النزعة الانسانية الذين شاركوا في عصر الاصلاح ، ولقد

سبق أن أشرت بالفعل الى الشجاعة الرواقية الجديدة التي عبر عنها في بعض لوحات عصر النهضة حيث يوجه الانسان سفينة حياته على الرغم من أن رياح القدر تدفعها . وقد واجه لوثر القلق ازاء القدر على مستوى اخر ، حيث عايش الارتباط بين القلق ازاء الذنب والقلق ازاء القدر ، ان الضمير المتوتر هو الذي يفرز المخاوف اللاعقلانية العديدة في الحياة اليومية ، ومن يجتاحه الذنب يرعبه حفيف ورقة جافة من أوراق الشجر ، هكذا فان قهر القلق ازاء الذنب هو كذلك قهر للقلق ازاء القدر ، فشجاعة اليقين تحمل القلق ازاء القدر وكذلك القلق ازاء الذنب على كاهلها ، انها تقول بالصمود « رغماً عن » كل منهما ، ذلك هو المعنى الأصيل لمبدأ العناية الالهية ، والعناية الالهية ليست نظرية حول بعض انشطة الله ، انها الرمز الديني لشجاعة اليقين في مواجهة القدر والموت ، ذلك ان شجاعة اليقين تقول « بالصمود رغماً عن » الموت نفسه .

كان لوثر ـ شأن بولس ـ يعي تماماً الارتباط بين القلق ازاء الذنب والقلق ازاء الموت ، ونجد في الرواقية والرواقية الجديدة أن الذات الجوهرية لا تعرف تهديد الموت لأنها تنتمي الى الوجود ـ ذاته وتتجاوز العدم ، وقد أصبح سقراط الذي قهر في قوة ذاته الجوهرية القلق ازاء الموت رمزاً لشجاعة حمل الموت على كاهل ذات المرء ، وذلك هو المعنى الصحيح لما يسمى لدى افلاطون بمبدأ خلود الروح ، ويتعين علينا في مناقشة هذا المبدأ أن نتجاهل تلك المجادلات من أجل الخلود بما في ذلك المجادلات التي وردت في محاورة فيدون وأن نركز على صورة سقراط وهو يعاني سكرات الموت ، ان كافة هذه المجادلات التي عالجها أفلاطون نفسه بصورة متشككة هي محاولات لتفسير شجاعة سقراط أي شجاعة حمل موت المرء على كاهل تأكيده الذاتي ، لقد كان سقراط يثق بأن الذات التي سيدمرها الجلادون ليست بالذات التي تؤكد ذاتها في شجاعته من أجل الوجود ، أنه لا يقول الكثير عن العلاقة بين الذاتين وما كان بوسعه أن يقوم بذلك لانهما ليستا ذاتين وانما هما جانبان لذات واحدة . ولكنه يوضح أن شجاعة الموت هي اختبار للشجاعة من أجل الوجود ، ان التأكيد الذاتي الذي يحذف حمل تأكيد موت المرء على كاهل ذاته يحاول أن يهرب من اختبار الشجاعة أي من مواجهة العدم بأكثر الطرق تطرفاً .

أن الايمان السائد بالخلود الذي حل في العالم الغربي الى درجة كبيرة محل

الرمز المسيحي للبعث هو مزيج من الشجاعة والهرب ، وهـو يحـاول الابقـاء على التأكيد الذاتي للمرء حتى في مواجهة حتمية موت المرء ، ولكنـه يجتـرح ذلك من خلال الاستمرار في تناهي الفرد أي حتمية موته بصورة لا متناهية بحيث أن الموت الفعلي لا يحدث أبداً ، الا أن يكون وهماً وتناقضـاً في المصطلحـات اذا ما عبرنـا بمفاهيم منطقية ، فهو يجعل مما يتعين أن ينتهي بحكم تعريفه شيئاً بلا نهاية ، هكذا فان « خلود الروح » هو رمز متهافت للشـجاعة من أجل الوجود في مواجهة حتمية موت المرء .

لقد قامت شجاعة سقراط ـ كما تصورها أفلاطون ـ لا على مبدأ خلود الروح وانما على تأكيد ذاته في وجوده الجوهري الذي لا يمكن أن يلحقه الدمار ، لقد كان يعرف أنه ينتمي الى نظامين للواقع وأن أحد هذين النظامين يتميز بطابعه التحولي المؤقت وقد كانت شجاعة سقراط أكثر من أي تأمل فلسفي هي التي كشفت للعالم القديم النقاب عن أن الجميع ينتمون الى نظامين .

لكن الشجاعة السقراطية (أي الرواقية والرواقية الجديدة) في حمل الموت على كاهل المرء كان لها شرط مسبق واحد الا وهو القدرة من جانب كل فرد على المشاركة في كلا النظامـين الفانـي والخالـد ، أمـا المسيحية فلا تقبـل هذا الشرط المسبـق ، فالمسيحية تذهب الى القول بأننا مغتربون عن وجودنا الجوهري ، أننا لسنا أحراراً في أن ندرك وجودنا الجوهري أننا ملتزمون بأننا نناقضه ، وبالتالي فان الموت يمكن أن يقبل فحسب من خلال حالة من اليقين يكف في إطارها الموت عن أن يكون « عاقبة الخطيئة » إلا أن تلك هي حالة كون المرء مقبولاً رغماً عن كونه غير أهل للقبول ، وهنا تكمن النقطة التي حولت فيها المسيحية العالم القديم والتي تضرب فيها شجاعة لوثر في مواجهة الموت جذورها ، ان كون المرء مقبولاً ليدخل في رحاب التوحد مع الله هو الذي يؤكد هذه الشجاعة وليست نظرية الخلود التي تحفها الشكوك ، وليست مواجهة الله عند لوثر هي فحسب الأساس بالنسبة لشجاعة حمل الخطيئة والادانة على كاهل المرء ولكنها كذلك أساس حمل القدر والموت على كاهله ، لأن مواجهـة الله تعني مواجهة الامن التجاوزي والخلود التجاوزي ، ومن يشارك في الله انما يشارك في الخلود ، ولكنك لكي تساهم في الله يتعين أن تكون مقبولاً من جانبه وينبغـي أن تكون قد قبلت بقبوله أياك .

لقد عانى لوثر ما وصفه بأنه هجمات اليأس المطلق باعتبارها التهديد المخيف للعبث الكامل ، ولقد شعر بهذه اللحظات بحسبانها هجمات شيطانية يتعرض كل شيء فيها للتهديد والوعيد ، بما في ذلك ايمانه المسيحي ويقينه بعمله والاصلاح وغفران الخطايا ، لقد تداعى كل شيء في اللحظات المتطرفة لهذا اليأس وتبددت شجاعة الوجود وقد سبق لوثر في هذه اللحظات وفي ضروب الوصف التي قدمها لها الايضاحات التي طرحتها عنها الوجودية الحديثة ، ولكن ذلك بالنسبة له لم يكن الكلمة الاخيرة ، لقد كانت الكلمة الأخيرة هي العصبية الاولى اي تقرير ان « الله هو الله » وذكّره ذلك بالعنصر غير المشروط في التجربة الانسانية ذلك العنصر الذي يستطيع المرء أن يعي به حتى في هاوية العبث ، ولقد أنقذه ذلك الوعي .

ينبغي ألا ننسى أن توماس مونزر أكبر خصوم لوثر والاشتراكي الديني القائل بتجديد العماد قد وصف تجارب مماثلة فهو يتحدث عن موقف بالغ الحدة يكشف فيه كل ما هو متناه عن تناهيه ويصل فيه المتناهي الى نهايته ويقبض القلق على القلب ضاغطاً متشبثاً وتتداعى كافة المعاني السابقة ولهذا السبب وحده تجعل الروح الالهية من نفسها في هذا الموقف شيئاً محسوساً ويمكن أن تحول الموقف بأسره الى شجاعة من أجل الوجود يتمثل التعبير عنها في العمل الثوري ، وبينما يمثل لوثر الكنيسة البروتستانتينية فان مونزر يمثل النزعة الانجيلكانية المتطرفة ، ولقد قام الرجلان كلاهما بتشكيل التاريخ بل وتمتعت اراء مونز بصورة فعلية بتأثير في أمريكا يفوق تأثير أفكار لوثر ، وعايش كلاهما القلق ازاء العبث ووصفه من خلال مفاهيم أبدعها المتصوفة المسيحيون ، ولكنهما في قيامهما بذلك تجاوزا شجاعة اليقين التي تقوم على المواجهة مع الله وتعين عليهما أن يتلقيا عناصر من الشجاعة من أجل الوجود التي تقوم على الوحدة الصوفية ، أن ذلك يقودنا الى تساؤل أخير ، هل يمكن أن يتحد هذان النمطان لشجاعة تقبل القبول في مواجهة الحضور المراوغ للقلق ازاء الشكل والعبث في عصرنا ؟

الايمان المطلق والشجاعة من أجل الوجود

لقد تجنبنا مفهوم الايمان في ايضاحنا للشجاعة من أجل الوجود التي تقوم على الاتحاد الصوفي بأساس الوجود وكذلك تجنبناه في ايضاحنا للشجاعة من أجل الوجود

التي تقوم على المواجهة الشخصية مع الله ، وذلك يرجع بصورة جزئية الى أن مفهوم الايمان قد فقد معناه الاصيل وأصبح يتعلق به معنى « الاعتقاد في شيء لا يمكن الاعتقاد فيه » ، ولكن ذلك ليس السبب الوحيد لاستخدام اصطلاحات اخرى غير اصطلاح الايمان ، أن السبب الحاسم هو أنني لا أعتقد أن أيا من الاتحاد الصوفي أو المواجهة الشخصية يحقق فكرة الايمان ، من المؤكد أن هناك أيماناً في السمو بالروح فوق المتناهى صعوداً الى اللامتناهى الأمر الذي يؤدي الى وحدتها مع أساس الوجود ، ولكن مفهوم الايمان يتضمن ما يفوق ذلك ، كما أن هناك أيماناً في المواجهة الشخصية مع الله ولكن الايمان يضم ما يعلو عن هذا ، أن الايمان هو حالة الوجود التي يتملك ناصيتها قوة الوجود ـ ذاته ، والشجاعة من أجل الوجود هي تعبير عن الايمان وما يعنيه الايمان يتعين أن يفهم من خلال الشجاعة من أجل الوجود ، وقد عرفنا الشجاعة بأنها التأكيد الذاتي للوجود رغماً عن العدم ، وقوة هذا التأكيد الذاتي هي قوة الوجود التي تمارس فعاليتها في كل عمل من أعمال الشجاعة وما الايمان الا معايشة هذه القوة .

ولكن تلك المعايشة تتميز بطابع غامض ، طابع تقبل القبول ، ان الوجود ذاته يتجاوز كل وجود متناه وذلك على نحو لامتناه ، والله في المواجهة الانسانية ـ الالهية انما يتجاوز الانسان بلا قيود ، ويغطي الايمان هذه الهوة اللامتناهية من خلال قبول حقيقة أنه رغماً عنها فان قوة الوجود ماثلة وأن من ينفصل يتم قبوله ، أن الايمان يقبل القول « بالرغم من » ومن رحم القول « بالرغم من » الخاص بالايمان يولد القول « بالرغم من » الخاص بالشجاعة ، فليس الايمان تأكيدا نظرياً لشيء غير مؤكد وانما هو التقبل الوجودي لشيء يتجاوز التجربة العادية ، انه ليس رأيا وانما حالة ، وهذه الحالة قوامها كون المرء متملكاً من قبل قوة الوجود التي تتجاوز كل شيء قائم والتي يشارك فيها كل ما هو قائم ، ومن تتملك هذه القوة ناصيته يتمكن من تأكيد ذاته لأنه يعرف أن قوة الوجود ـ ذاته تقوم بتأكيده ، وفي هذه النقطة تتماثل التجربة الصوفية والمواجهة الشخصية ، ففيهما كليهما نجد أن الايمان هو أساس الشجاعة من أجل الوجود .

وذلك أمر حاسم في عصر نجد فيه ـ على نحو ما هو حادث في العصر الذي نعيشه ـ ان القلق ازاء الشك والعبث هو السائد ، ومن المؤكد أن القلق أزاء القدر

والموت ليس بالامر المفتقد في عصرنا ، فقد ازداد هذا الضرب من القلق الى الدرجة التي أزال فيها الانقسام الفصامي لعالمنا البقايا الاخيرة للطمأنينة السابقة ، كذلك فليس القلق ازاء الذنب والادانة امراً مفتقداً ، ومن المذهل أن ندرك الى أي حد يبرز القلق ازاء الذنب على السطح في أطار التحليل النفسي والاستشارات الشخصية ، فقد فرزت القرون التي سادها الكف التطهري والبرجوازي لضروب الكفاح الحيوية العديد من مشاعر الذنب على نحو يماثل تقريباً ما فرزه الحديث عن النعيم والجحيم في العصور الوسطى .

ولكن رغماً عن هذه الاعتبارات المقيدة فان على المرء أن يقول أن القلق الذي يسود عصرنا هو القلق ازاء الشك والعبث ، فالمرء يخاف من أن يكون قد فقد معنى الوجود أو أن يرغم على فقدانه ، وما الوجودية اليوم الا التعبير عن هذا الموقف .

ما هي نوعية الشجاعة التي تستطيع أن تحمل على كاهلها العدم في شكل الشك والعبث ؟ ذلك هو السؤال الأكثر أهمية وأثارة للحيرة في غمار السعي للوصول الى الشجاعة من أجل الوجود ، اذ أن القلق ازاء العبث يقوض ما لا يزال متمتعاً بالثبات في غمار القلق ازاء القدر والموت والذنب والادانة ، وفي مواجهة القلق ازاء الذنب والادانة نجد أن الشك لا يكون بعد قد قام بتقويض التأكد من المسؤولية المطلقة ، أن التهديد معلق فوق رقابنا ولكنه لا يلحق الدمار بنا ، الا أنه اذا ساد الشك والقلق فان المرء يسقط في هاوية يتبدد فيها معنى الحياة وحقيقة المسؤولية المطلقة ، ويجد كل من الرواقي الذي يقهر القلق ازاء القدر بالشجاعة الرواقية وقوامها الحكمة والمسيحي الذي يقهر القلق ازاء الذنب بالشجاعة البروتستانتية وقوامها قبول الغفران أنفسهما في موقف مختلف ، فحتى في هوة اليأس النابعة من حقية الموت واليأس المنبثق من ادانة الذات يتم تأكيد المعنى والحفاظ على الثقة ، ولكن العدم يبتلعهما في غمار اليأس النابع من الشك والعبث .

هكذا فأن السؤال المطروح هنا يتمثل في الاتي : هل هناك شجاعة يمكنها أن تقهر القلق ضد الشك والعبث ؟ أو بتعبير آخر هل يستطيع الايمان الذي يتقبل القبول أن يقاوم قوة العدم في أكثر أشكالها ضراوة ؟ هل يستطيع الايمان أن يقاوم العبث ، هل هناك نوعية من الايمان يمكنها أن توجد جنبا الى جنب مع الشك والعبث ؟ أن هذه الأسئلة تقودنا الى الجانب الأخير من جوانب المشكلة التي ناقشناها

في هذه المحاضرات وهو الجانب الأكثر أهمية بالنسبة لعصرنا ، كيف يمكن أجتراح الشجاعة اذا ما كانت كافة سبل خلقها توصدها تجربة عدم كفايتها المطلقة ؟ اذا كانت الحياة عبثية كالموت ، اذا كان الذنب يوضع تساؤل كالكمال ، اذا كان الوجود لا يفوق العدم في زخم معانيه فعلى أي شيء يمكن للمرء أن يقيم صرح الشجاعة من أجل الوجود ؟

هناك ميل لدى بعض الوجوديين للاجابة عن هذه الاسئلة من خلال القفز من الشك الى الثقة العقدية ، من العبث الى منظومة من الرموز يتجسد فيها معنى جماعة كنسية أو سياسية خاصة ، ويمكن تفسير هذه القفزة بطرق مختلفة ، فقد تكون افصاحاً عن الرغبة في الطمأنينة ، وقد تكون قفزة تعسفية شأن كل قرار فيما تؤكد المبادىء الوجودية وقد تكون شعوراً بأن الرسالة المسيحية هي الأجابة عن الأسئلة التي يطرحها تحليل الوجود الانساني ، وقد تكون تحولاً أصيلاً مستقلاً عن الموقف النظري ، وعلى أية حال فان هذه القفزة ليست حلاً لمشكلة الشك المتطرف، انها تمنح الشجاعة من أجل الوجود لأولئك الذين عرفوا الهداية ولكنها لا تجترح أجابة عن السؤال المتعلق بالكيفية التي تغدو بها هذه الشجاعة في ذاتها أمراً ممكناً ، أن الاجابة ينبغي أن تقبل حالة العبث باعتبارها الشرط المسبق لها ، أنها لا تكون اجابة إذا ما طالبت بازالة هذه الحالة لأن ذلك على وجه الدقة ما لا يمكن القيام به ، ان من يتردى في مهاوي الشك والعبث لا يستطيع أن يحر ر نفسه من تلك الهوة ولكنه يتساءل عن اجابة تصلح في اطار الموقف المتمثل في اليأس الذي يعتريه وليس خارج هذا الموقف ، انه يتساءل عن الأساس النهائي لما سبق أن أطلقنا عليه « شجاعة اليأس » أن هناك اجابة واحدة ممكنة فحسب اذا لم يحاول المرء أن يهرب من مواجهة السؤال الا وهي أن قبول اليأس هو في ذاته ايمان وهذا الأيمان يقبع على تخوم الشجاعة من أجل الوجود ، وفي هذا الموقف نجد أن معنى الحياة يتم التدني به الى اليأس فيما يتعلق بمعنى الحياة ، ولكن طالما أن هذا اليأس هو أحد أفعال الحياة فانه في قلب سلبيته ينبض بالايجابية ، واذا ما شئنا استخدام اصطلاح كلبي لقلنا أن تبني موقف كلبي ازاء الحياة هو موقف قوامه الصدق مع الحياة، أما اذا حلقنا الى الآفاق الدينية فان بوسع المرء أن يقول أن المرء يقبل ذاته كما هي متقبلة بالرغم من يأسه فيما يتعلق بمعنى هذا القبول ، أن لغز كل سلبية متطرفة طالما أنها سلبية نشطة يكمن في أنها

يتعين أن تؤكد ذاتها لكي تكون قادرة على سلب ذاتها ، فما من سلب فعلي يمكن أن تقوم له قائمة دون تأكيد ضمني ، ويقف السرور الخفي الذي يفرزه اليأس شاهداً على سمة الأحجية التي تميز السلب الذاتي ، فالسلبي يحيا من الأيجابي الذي ينفيه .

يتمثل الايمان الذي يجعل من شجاعة اليأس أمراً ممكناً في قبول قوة الوجود حتى في قبضة العدم ، ويؤكد الوجود ذاته من خلالنا حتى في غمار اليأس فيما يتعلق بالمعنى ولا يعدو الحدث المتمثل في قبول العدم في ذاته أن يكون حدثاً نابضاً بالمعنى ، أنه حدث قوامه الايمان ، وقد رأينا من قبل أن من يتملك ناصية شجاعة تأكيد ذاته رغماً عن القدر والذنب لا ينحيهما جانباً ، بل أنهما يظلان جاثمين فوق عنقه ويصيبانه في الصميم ، لكنه يتقبل قبوله من خلال قوة الوجود ـ ذاته التي يشارك فيها والتي تمنحه شجاعة أن يحمل ضروب القلق ازاء القدر والذنب على كاهله ، ونفس القول صحيح بالنسبة للشك والعبث ، وليس للايمان الذي يخلق شجاعة حملهما على كاهله مضمون خاص ، انه ببساطة ايمان مطلق وغير موجه ، وهو ايمان غير قابل للتحديد حيث أن كل ما هو محدد ينحل من خلال الشك والعبث ، ورغماً عن ذلك فان الايمان المطلق ليس تدفقاً للمشاعر الذاتية أو ليس حالة نفسية بدون أساس موضوعي .

يكشف القيام بتحليل لطبيعة الايمان المطلق عن العناصر التالية فيه ، فأولاً هناك تجربة قوة الوجود الماثلة حتى في مواجهة أكثر تجليات العدم تطرفاً ، وإذا ما ذهب المرء الى القول بأنه في اطار هذه التجربة تقاوم الحيوية اليأس لتعين عليه أن يضيف أن الحيوية في الانسان تتناسب مع العمومية ، والحيوية التي يمكنها الصمود في مواجهة هوة العبث تعي المعنى الخفي داخل دمار المعنى ، أما العنصر الثاني في الايمان المطلق فهو اعتماد تجربة العدم على تجربة الوجود واعتماد تجربة العبث على تجربة المعنى ، وحتى في حالة اليأس فان المرء يكون لديه من الوجود ما يجعل اليأس امراً ممكناً ، وهناك عنصر ثالث في الايمان المطلق وهو تقبل أن تكون مقبولاً ، وبالطبع فاننا في حالة اليأس لا نجد أحداً أو شيئاً يمارس القبول ، ولكن هناك قوة القبول ذاتها التي يتم معايشتها ، ويشمل العبث ـ طالما أننا نعايشه تجربة « لقوة القبول » ، وان تقبل قوة القبول تلك على نحو واع هو الاجابة الدينية عن الايمان المطلق ، الاجابة عن ايمان حرمه الشك من أي مضمون محدد ومع ذلك فانه يظل

صامداً كايمان وكمصدر لمعظم التجليات الغامضة للشجاعة من أجل الوجود .

أن هذا الايمان يتجاوز كلا من التجربة الصوفية والمواجهة بين الله والانسان ، وتبدو التجربة الصوفية أكثر قرباً من الايمان المطلق ولكنها في الواقع ليست كذلك ، فالايمان المطلق يشمل عنصراً قوامه نزعة الشك لا يجده المرء في التجربة الصوفية ، ومن المؤكد أن الصوفية كذلك تتجاوز كافة المضامين المحددة ولكن ذلك لا يرجع الى أنها تشك في تلك المضامين أو أنها قد وجدتها بلا معنى وانما هي بالأحرى تأخذ هذه المضامين على أنها مضامين تمهيدية ، ان الصوفية تستخدم المضامين المحددة كدرج ترقى عليه بعد استخدامه إلا أن تجربة العبث تنكر هذه المضامين (وتنكر معها كذلك كل ما يسايرها) دون أن تستخدمها ، فهي أكثر تطرفاً من الصوفية ومن ثم فانها تتجاوز التجربة الصوفية .

والايمان المطلق يتجاوز كذلك المواجهة بين الله والانسان ، وفي اطار هذه المواجهة فاننا نجد أن الاطار الذي يضم الذات والموضوع صالح للتطبيق عليها ، فهناك ذات محددة (الانسان) تقابل موضوعاً محدداً (الله) ، وبوسع المرء أن يعكس هذا الطرح ويذهب الى القول بأن موضوعاً محدداً (الله) يقابل ذاتاً محددة (الانسان) ولكن في كلتا الحالتين نجد أن الهجوم على الشك يقطع هيكل علاقة الذات ـ الموضوع ، ان دارس اللاهوت يتحدث بتأكيد بالغ وبقدر فائق من اليقين الذاتي عن المواجهة بين الله والانسان ينبغي ان يعي بالموقف الذي تتم الحيلولة فيه دون حدوث هذه المواجهة من خلال الشك المتطرف فلا يعود ثمة شيء هناك الا الايمان المطلق ، الا أن قبول مثل هذا الموقف باعتباره جائزاً دينياً يترتب عليه أن المضامين المحددة للايمان العادي ينبغي أن تخضع للنقد والتحوير ، ان الشجاعة من أجل الوجود في شكلها المتطرف هي مدخل لفكرة عن الله تتجاوز كلا من الصوفية ومواجهة الند للند .

الشجاعة من أجل الوجود كمدخل للوجود ـ ذاته

العدم كاشفاً النقاب عن الوجود

تتسم الشجاعة من أجل الوجود بذاتها في كافة أشكالها بطابع أيضاحي ، فهي توضح طبيعة الوجود وتظهر أن التأكيد الذاتي للوجود هو تأكيد يتغلب على السلب ،

وبوسع المرء أن يذهب الى القول في تقرير مجازي (وكل تأكيد حول الوجود ـ ذاته أما أنه مجازي أو رمزي) بأن الوجود يشمل العدم ولكن العدم لا يسود في مواجـهته ، و «الشمول» هنا هو ضرب من المجاز متعلق بالمكان يشير الى أن الوجود يعانق ذاته ويعانق ما يعارضه أي العدم ، ان العدم ينتمي الى الوجود ولا يمكن أن يفصل عنه ، بل أننا لا نستطيع أن نفكر في « الوجود » دون سلب مضاعف : فالوجود يتعين أن نفكر فيه باعتباره نفياً لسلب الوجود ، وذلك هو السبب في أننا نقوم بايضاح الوجود كأفضل ما يستطاع من خلال استعادة « قوة الوجود » ، فالقوة هي امكانية يتعين على كائن ما أن يحققها هو ذاته في مواجهة مقاومة الكائنات الأخرى ، واذا ما تحدثنا عن قوة الوجود ـ ذاته ، فاننا نشير الى أن الوجود يؤكد ذاته ضد العدم ، ولقد ذكرنا في مناقشتنا للشجاعة والحياة الفهم الديناميكي للواقع على يد فلاسفة الحياة ، ومثل هذا الفهم أمر ممكن فحسب اذا ما قبل المرء وجهة النظر القائلة بأن العـدم ينتمـي الى الوجود وأن الوجود لا يمكنه أن يكون أساس الحياة دون العدم ، أن التأكيد الذاتي للوجود دون العدم لن يكون تأكيداً ذاتياً وانما هوية ـ ذاتية غير قابلة للحركة ، ما من شيء سيتم الافصاح أو التعبير أو كشف النقاب عنه ، ولكن العدم يدفع الوجـود فيخرجه من عزلته ، انه يجبره على تأكيد ذاته على صعيد ديناميكي ، ولقد تناولت الفلسفة التأكيد الذاتي الديناميكي للوجود ـ ذاتـه حيثما تحدثـت على صعيد جدلي وبصفة خاصة في الأفلاطونية الجديدة وعند هيجل ولدى فلاسفة الحياة والتطور ، وقد قام علم اللاهوت بالمثل حيثما أخذ فكر الاله الحي وأخذ الجد وتجلى ذلك بصورة واضحة في الرمز الثلاثي للحياة الداخلية لله وعند سبينـوزا وبالرغـم من تعريفـه الاستاتكي للمادة (وهو الاسم الذي يطلقه على القوة المطلقة للوجود) نجده يوحد الاتجاهات الفلسفية والتصوفية حينما يتحدث عن الحب والمعرفة اللتين يعرف ويحب الله ذاته بهما من خلال معرفة وحب الكائنات المتناهية ، أما العدم (الذي يجعل عند الله تأكيده الذاتي شيئاً ديناميكياً) فانه يكشف العزلة الذاتية الالهية ويخلع عن الله النقاب باعتباره قوة وحباً ، انه يجعل من الله الهاً حياً ، فدون تلك الـ « لا » التي يتعين على الله أن يقهرها في ذاته وفي خلقه فان الـ « نعم » التي توجه له ستكون خاوية من دفق الحياة ، لن يكون هناك كشف لأساس الوجود ، لن تكون هنـاك حياة .

ولكن حيثما يكون هناك عدم فاننا نكون بازاء التناهي والقلق ، واذا ما قلنا أن

العدم ينتمي الى الوجود ـ ذاته فاننا لا نعدو أن نقول أن التناهي والقلق ينتميان الى الوجود ذاته ، وحيثما تحدث الفلاسفة أو دارسو اللاهوت عن البركة الالهية فقد فصلوا القول ضمناً (وفي بعض الأحيان صراحة) فيما يتعلق بالقلق والتناهي اللذين يحملان ابداً على كاهل بركة اللاتناهي الالهي ، ان اللامتناهي يعانق ذاته ويعانق المتناهي ، والـ « نعم » تشمل ذاتها وكذلك تشمل الـ « لا » التي تحملها على كاهلها والبركة تضم ذاتها والقلق التي تمثل قهراً له ، ان ذلك كله متضمن في قول المرء بأن الوجود يشمل العدم وأنه من خلال العدم يكشف النقاب عن ذاته ، عند هذه النقطة فان التراكيب المستخدمة للتعبير يتعين أن تكون ساحقة في طابعها الرمزي ولكن هذا الطابع لا يقلل من حقيقتها بل الأمر على العكس فهذا الطابع شرط لتلك الحقيقية ذلك أن الحديث على صعيد غير رمزي عن الوجود ـ ذاته يتضمن مفارقة للحقيقة .

التأكيد الذاتي الالهي هو القوة التي تجعل من التأكيد الذاتي للكائن المتناهي أي الشجاعة من أجل الوجود أمراً ممكناً ، أن الشجاعة ممكنة فحسب لأن الوجود ذاته يتمتع بطابع التأكيد الذاتي رغماً عن العدم ، وتشارك الشجاعة في التأكيد الذاتي للوجود ذاته ، فهي تشارك في قوة الوجود التي تسود في مواجهة العدم ، ومن يتلق تلك القوة في عمل قوة الايمان الصوفي أو الشخص أو المطلق يعي مصدر شجاعته من أجل الوجود .

ان الانسان لا يعي هذا المصدر بالضرورة ، فهو على سبيل المثال لا يعيه في مواقف الكلبية واللامبالاة ، ولكن هذه القوة تمارس عملها بداخله طالما أنه يحافظ على شجاعة حمل قلقه على كاهله ، انها تفرض فاعليتها بداخلنا في غمار فعل الشجاعة من أجل الوجود سواء أأدركناها أم لم ندركها ، وكل عمل من أعمال الشجاعة هو افصاح عن أساس الوجود أيا كان القدر الذي تدور به التساؤلات حول مضمون هذا العمل ، وقد يخفى المضمون أو يشوه الوجود الحقيقي لكن الشجاعة الكامنة في مضمون العمل تكشف النقاب عن الوجود الحقيقي ، هكذا فان ما يكشف عن الطبيعة الحقيقية للوجود ـ ذات لا يتمثل في عمليات الجدال وانما في الشجاعة من أجل الوجود ـ ونحن بتأكيدنا لوجودنا نشارك في التأكيد الذاتي للوجود ـ ذاته ، اننا لسنا بازاء حجج تبرهن على « وجود » الله وانما بازاء أعمال

للشجاعة من خلالها قوةالوجود سواء أكنا نعرف ذلك أم لم نكن، واذا ما كنا نعلم ذلك فاننا نتقبل القبول بشكل واع ، أما اذا لم نكن نعلمه فاننا نتقبل القبول رغماً عن ذلك ونشارك فيه ، وفي تقبلنا لما لا نعلمه فان قوة الوجود تتجلى لنا ، ان للشجاعة قوة كاشفة ذلك أن الشجاعة من أجل الوجود هي المدخل الى الوجود - ذاته .

التوحيد . . مُتجاوَزاً

تفترض الشجاعة التي تتصدى لحمل العبث على كاهلها بصورة مسبقة وجود علاقة بأساس الوجود سبق لنا أن سميناها بـ « الايمان المطلق » ، انه ايمان دون مضمون خاص ولكنه ليس بلا مضمون على الاطلاق ، ومضمون الايمان المطلق هو « الله المتعال » ، ويتجاوز الايمان المطلق وما يتبعه أي الشجاعة التي تحمل على كاهلها الشك المتطرف أي الشك المتعلق بالله الفكرة التوحيدية لله .

يمكن أن تعني الوحدانية التأكيد غير المحدد لله ، وبهذا المعنى فان الوحدانية لا تفصح عما تعنيه اذا استخدمت اسم الله ، وبوسع مثل هذه الوحدانية الجوفاء بسبب التداعيات التقليدية والسيكولوجية لكلمة الله حالة مزاجية قوامها التوفير اذا ما تحدثت عن الله ، ويؤثر السياسيون والطغاة وغيرهم من الناس الذين يرغبون في استخدام الأساليب الخطابية للتأثير في جمهور مستمعيهم استخدام كلمة الله بهذا المعنى ، فهي تفرز الشعور لدى مستمعيهم بأن المتحدث شخص جاد وجدير بالثقة على الصعيد الخلقي ، ويكلل هذا الاسلوب بالنجاح بصفة خاصة اذا ما استطاعوا أن يدمغوا خصومهم بأنهم ملاحده ، وعلى مستوى أرفع يؤثر الناس الذين ليس لهم التزام ديني محدد أن يصفوا أنفسهم بأنهم من الموحدين وذلك لا لأسباب خاصة وانما لأنهم لا يستطيعون احتمال عالم بدون اله أيا كان هذا الاله . إن حاجتهم تمس الى بعض تداعيات كلمة الله وهم يخشون ما يسمونه بالالحاد ، وعلى المستوى الأسمى لهذه الوحدانية نجد أن اسم الله يستخدم كرمز شعري أو عملي يفصح عن حالة انفعالية عميقة أو عن الفكرة الخلقية الأكثر سمواً ، انها وحدانية تقف على التخوم بين النمط الثاني للوحدانية وما نسميه و « الوحدانية متجاوزة » ولكنها لا تزال بعيدة عن التعين بحيث لا يمكنها عبور هذه التخوم ، ويتميز السلب الالحادي

لهذا النمط من الوحدانية بأسره بأنه غامض شأن الوحدانية تماماً وقد يفرز حالة مزاجية قوامها اللاتوقير واستجابة غاضبة من جانب أولئك الذين يأخذون تأكيد التوحيد مأخذ الجد ، بل وقد يتم الشعور به كأمر مبرر ضد التلاعب الخطابي ـ السياسي باسم الله ، ولكنه على الصعيد النهائي بلا أهمية تماماً كالوحدانية التي يسلبها ، انه لا يمكنه بعد أن يصل الى مرحلة اليأس أكثر مما يمكن للوحدانية التي يكافحها أن تصل الى حالة الايمان .

ويمكن أن يكون للوحدانية معنى آخر مناقض تماماً للمعنى الأول ، اذ قد تكون اسم ما أطلقنا عليه المواجهة بين الله والانسان ، وفي هذه الحالة فانها تشير الى تلك العناصر في التقاليد اليهودية ـ المسيحية التي تؤكد علاقة الندية مع الله ، وتؤكد الوحدانية بهذا المعنى الفقرات ذات الطابع الشخصي في الكتاب المقدس والعقائد البروتستانتينية ، والصورة الشخصانية لله ، والكلمة كأداة للخلق والكشف والطابع الخلقي والاجتماعي لمملكة الله . والطبيعة الشخصية للايمان الانساني والفقرات الالهي ، والرؤية التاريخية للكون ، وفكرة وجود غرض الهي ، والبعد اللانهائي بين الخالق والمخلوق ، والفصل المطلق بين الله المتعال والانسان الذي دنسته النمطية ، وطابع الندية للصلاة والاخلاص العملي ، والوحدانية بهذا المعنى هي الجانب اللاصوفي من الديانة الكتابية والمسيحية التاريخية ، ولا يعدو الالحاد من وجهة النظر الخاصة بهذه الوحدانية أن يكون محاولة انسانية للهرب من المواجهة بين الله والانسان ، انه مشكلة وجودية وليس مشكلة نظرية .

وللوحدانية معنى ثالث يتميز بطابع لاهوتي محدد ، فالوحدانية اللاهوتية شأن كافة جوانب اللاهوت تعتمد على المادة الدينية التي تقوم بتنظيرها ، انها تعتمد على الوحدانية بالمعنى الأول بقدر ما تحاول أن تثبت ضرورة تأكيد الله بطريقة ما وعادة ما تطور ما يسمى بالحجج الخاصة « بوجود » الله ، ولكنها أكثر اعتماداً على الوحدانية بالمعنى الثاني بقدر ما تحاول اقرار مبدأ لله يحول مواجهة الند للند مع الله الى مبدأ حول شخصين قد يلتقيان وقد لا يقدر لهما اللقاء ولكنهما يمتلكان ناصية واقع منفصل لكل منهما .

ان الوحدانية بالمعنى الأول يتعين أن يتم تجاوزها لأنها لا أهمية لها ؛ أما الوحدانية بالمعنى الثاني فينبغي تجاوزها لأنها أحادية ، ولكن الوحدانية بالمعنى

الثالث يحتم أن تتجاوز لأنها خاطئة ، انها تمثل علم اللاهوت في جانبه السيئ ، ويمكن أن نوضح ذلك من خلال تحليل أكثر تعمقاً ، ان الله في الوحدانية اللاهوتية كائن الى جانب كائنات أخرى وهو باعتباره كذلك جزء من الواقع بأسره ، ومن المؤكد أنه يعتبر الجزء الأكثر أهمية ولكنه لا يعدو أن يكون جزءاً وبالتالي فانه يخضع لهيكل الكل ، ومن المفترض أنه يسمو على العناصر والمقولات الأنطولوجية التي تشكل الواقع ، ولكن كل عبارة تخضعه لتلك العناصر والمقولات ، أن الله هنا ينظر اليه كذات تملك عالماً و « كأنا » ترتبط بـ « أنت » وكسبب فُصل عن نتيجته وباعتباره يمتلك ناصية مكان محدد وزمان بلا حدود ، انه وجود وليس الوجود ذاته ، وهو باعتباره كذلك مقيد بهيكل الواقع الذي يتسم بأن قوامه علاقة الذات بالموضوع ، انه موضوع بالنسبة لنا كذوات ، وفي الوقت نفسه فاننا موضوعات بالنسبة له باعتباره ذاتاً ، وذلك أمر حاسم بالنسبة لضرورة تجاوز الوحدانية اللاهوتية ذلك أن الله باعتباره ذاتاً يجبرني على أن أكون موضوعاً يتميز بأنه لا يتجاوز كونه موضوعاً ، انه يحرمني من ذاتيتي لأنه القوة المكينة والمعرفة الشاملة ، وقد اجترح الثورة وأحاول أن اجبره على أن يكون موضوعاً ولكن الثورة تفشل وتغدو يأساً ، ويتجلى الله هنا طاغية لا يقهر أي ذلك الكائن الذي بالمقارنة به تبدو كافة الكائنات الأخرى دون حرية أو ذاتية ، أنه يقرن بالطغاة المحدثين الذين يحاولون بالاستعانة بالارهاب أن يحولوا كل شيء الى مجرد موضوع الى شيء ضمن أشياء أخرى الى أحد تروس الالة الهائلة التي يتحكمون فيها ، وهو يعدو رمزاً لكل ما تثور الوجودية عليه ، ذلك هو الاله الذي قال عنه نيتشه انه يتعين قتله لأنه ما من أحد يمكنه أن يحتمل التحويل الى مجرد موضوع للمعرفة المطلقة والسيطرة الشاملة ، وهذا هو أعمق جذور نزعة الالحاد الذي يبرر باعتباره رد فعل ضد الوحدانية اللاهوتية ومتطلباتها المثيرة للخلط وهو كذلك أعمق جذور اليأس الوجودي والقلق الواسع النطاق ازاء العبث في عصرنا .

يتم في غمار التجربة التي سبق أن سميناها بالايمان المطلق تجاوز كافة أشكال الوحدانية ، انها تقبل القبول دون شخص أو شيء يمارس هذا القبول ، ان قوة الوجود ـ ذاته هي التي تقبل وتمنح الشجاعة من أجل الوجود ، وتلك هي نقطة الذروة التي قادنا اليها تحليلنا ، ولا يمكن ايضاح هذه التجربة بالطريقة التي يمكن بها

ايضاح الاله في كافة أشكال الوحدانية كما لا يمكن وصفها كذلك بالمفاهيم الصوفية انها تتجاوز كلا من الصوفية والمواجهة الشخصية كما تتجاوز الشجاعة من أجل الوجود كجزء والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء .

الله المتعال والشجاعة من أجل الوجود

ان « الله المتعال » هو المصدر النهائي للشجاعة من أجل الوجود ، وتلك هي نتيجة مطلبنا بتجاوز الوحدانية ، فاذا ما تم تجاوز اله الوحدانية فعندئذ فقط يمكن حمل القلق ازاء الشك والعبث على كاهل الشجاعة من أجل الوجود ، والله المتعال هو موضوع كل حنين صوفي ، لكن الصوفية كذلك يتعين تجاوزها لكي تسمو الى الله ، ولا تأخذ الصوفية مأخذ الجد ما هو متعين والشك الذي يدور حول ما هو متعين ، انها تندفع مباشرة باتجاه أساس الوجود والمعنى وتترك ما هو متعين أي عالم القيم والمعاني المتناهية وراءها ، ، وهكذا فانها لا تحل مشكلة العبث ، وذلك يعني بمفاهيم الموقف الديني الراهن أن الصوفية الشرقية ليست الحل لمشاكل الوجودية الغربية وذلك على الرغم من أن الكثيرين يلجأون الى تجربة هذا الحل ، أن الله المتعال في الوحدانية ليس اعادة تقويم للمعاني التي أطاحها الشك الى غور هاوية العبث ، وانما هو الاعادة المحتملة لهذه المعاني الى وضعها الأصلي ، ورغماً عن ذلك فان الايمان المطلق يتفق مع الايمان الذي تفرضه الصوفية في أن كلا منهما يتجاور التموضع الوحداني لاله هو بمثابة الكائن ، وبالنسبة للصوفية فان مثل هذا الاله ليس أكثر واقعية من أي موجود متناه لأن شجاعة أن تكون الهاً كهذا قد تبددت في هوة العبث مع كل قيمة أو معنى آخر .

والله المتعال في الوحدانية ماثل وان يكن محتجباً في كل مواجهة الهية ـ انسانية وتتضمن الكاثوليكية وكذلك علم اللاهوت البروتستانتي وعياً بالطابع المحير لهذه المواجهة ، وهما يدركان أنه اذا واجه الله الانسان فان الله ليس موضوعاً أو ذاتاً ومن ثم فانه يتجاوز هذا الاطار الذي تجبره الوحدانية على الاندماج فيه ، كذلك يدركان أن الشخصانية فيما يتعلق بالله انما يوازنها الحضور المتجاوز لما هو شخصي للالهي ، وهما يعيان أن الغفران يمكن قبوله فحسب اذا ما كانت قوة القبول تمارس فعاليتها في الانسان أو اذا ما شئنا استخدام تعبيرات انجيلية لقلنا أن ذلك يحدث اذا ما كانت قوة

العناية الالهية تمارس فعاليتها في الانسان ، وهما يدركان الطابع المحير لكل صلاة وللحديث مع شخص ما لا يمكنك أن تحدثه لأنه ليس « شخصاً ما » ولطلب شيء ما من شخص لا يمكنك أن تطلب منه أي شيء لأنه يعطي أو لا يعطي قبل أن توجه اليه سؤالك ولقول « أنت » لشخص أقرب الي من نفسي ، وكل أحجية من هذه الأحجيات انما تدفع الوعي الديني باتجاه الله المتعال في الوحدانية .

ان الشجاعة من أجل الوجود التي تضرب جذورها في معايشة الله المتعال في الوحدانية توحد وتتجاوز الشجاعة من أجل الوجود كجزء والشجاعة من أجل الوجود كذات المرء ، وهي تجنب كليهما ضياع ذات المرء من خلال المشاركة وضياع عالم المرء من خلال التفرد ، ويجعل قبول الله المتعال في الوجدانية منا جزءاً من ذلك الذي ليس بالمثل جزءاً وانما هو أساس الكل ، وهكذا فان ذاتنا لا تفقد في إطار كل أوسع نطاقاً يغمرها في حياة مجموعة محدودة ، واذا ما كانت الذات تشارك في قوة الوجود ـ ذاته فانها تتلقى ذاتها مجدداً ، ذلك لأن قوة الوجود تمارس عملها خلال قوة الذوات الفردية انها لا تبتلع تلك الذوات على نحو ما يفعل أي كل محدود وأي نزعة جمعية وأي نزعة امتثالية وذلك هو السبب في أن الكنيسة التي تدافع عن قوة الوجود ـ ذاته أو عن الله الذي يتجاور اله الأديان تذهب الى القول بأنها وسيط للشجاعة من أجل الوجود ، وليس بوسع كنيسة تقوم على سلطة الله في الوحدانية أن تذهب الى مثل ذلك ، انها ذاتها تتطور دونما مهرب الى نظام أو شبه نظام جمعي .

ولكن الكنيسة التي ترفع نفسها في اطار رسالتها واخلاصها لله المتعال في الوحدانية دون أن تضحي برموزها المتعينة يمكنها أن تقوم بالوساطة من أجل الشجاعة التي تحمل الشك والعبث على كاهلها ، تلك هي الكنيسة التي ترفع الصليب لواء لها والتي يمكنها وحدها أن تجترح ذلك ، الكنيسة التي تكرز بالمسيح المصلوب الذي صرخ منادياً الله الذي ظل الهه بعدما هجره الى اليقين في رحم ظلمة الشك والعبث . وأن يكون المرء جزءاً في مثل هذه الكنيسة يعني تلقي الشجاعة من أجل الوجود التي لا يمكن للمرء فيها أن يفقد ذاته والتي يتلقى فيها المرء عالمه .

ليس الايمان المطلق أي حالة الوجود التي يمتلك ناصيتها الله المتعال حالة تبدو الى جانب غيرها من الحالات العقلية ، أنها لا تكون أبداً شيئاً منفصلاً ومحدداً ، أي عنصراً يمكن عزله وتناوله بالأيضاح ، بل هي دائماً حركة في الحالات الأخرى للعقل

وبها وبما يقل عنها ، انها موقف على تخوم امكانـات الانسان ، بل هي تلك التخوم ذاتها ، ومن ثم فان الايمان المطلق هو شجاعـة اليأس والشجاعـة الكامنـة في كل شجاعة والتي تسمو عليها ، انه ليس مكاناً يقيم فيه المرء ، انه ايمـان لا تصاحبـه طمأنينة الكلمات والمفاهيم بل انه دون اسم أوكنيسة أوعبادة أو لاهوت لكنه يتوهج بالحركة في قلب كل تلك المفاهيم ، انه قوة الوجود التي تشارك فيها والتي لا تعدو هذه المفاهيم أن تكون تعبيرات متناثرة عنها .

بوسع المرء أن يدرك الايمان المطلق في القلق ازاء القـدر والموت وذلك حينما تفقد الرموز التقليدية التي تمكن البشر من الصمود في وجه تقلبات القـدر وهـول الموت قوتها وحينما تغدو « العناية الالهية » أسطورة و « الخلود » ضرباً من الخيال فان ذلك الذي كان يوماً القوة الكامنة في هذه الرموز يمكنه أن يواصل الحضور وأن يخلق الشجاعة من أجل الوجود بالرغم من معايشة عالـم نابض بالفوضى ووجـود يتميز بالتناهي ، هنا تعود الشجاعة الرواقية ولكنها لا تعود بوصفها ايماناً بالعقل الكلي وانما تعود كايمان مطلق يقول « نعم » للوجود دون أن يرى شيئاً متعيناً يمكن أن يقهر العدم في القدر والموت .

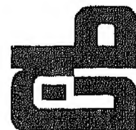
ويستطيع المرء أن يدرك الله المتعال في الوحدانية في اطار القلق ازاء الذنب والادانة وذلك حينما تفقد الرموز التقليدية التي تمكن البشر من التماسك في مواجهة القلق ازاء الذنب والادانة قوتها ، وحينما يفسر « القضاء الالهـي » باعتبـاره عقـدة نفسية والغفران باعتباره من بقايا « صورة الأب » فان ما كان يوماً القوة الكامنة في تلك الرموز يمكنه مواصلة الحضور وخلق الشجاعـة من أجـل الوجـود رغماً عن معايشة الهوة اللامتناهية بين ما نحن عليه وما ينبغي أن نكونه ، ان الشجاعة اللوثرية تعود ولكن دون أن يدعمها الايمان باله يقاضي ويغفر، انها تعود من خلال الايمان المطلق الذي يقول « نعم » رغماً عن أنه ليست هناك قوة تقهر الذنب ، وتمثل شجاعة حمل القلق ازاء العبث على كاهل المرء تلك التخوم التي يمكن للشجاعة من أجـل الوجود أن تمضي حتى تصلها ، أما ما يكمن وراء هذه التخوم فهو العدم مجرداً ، وفي داخل هذه التخوم يعاد اقرار كافة أشكال الشجاعة في قوة الله المتعال في الوحدانية « ان الشجاعة من أجل الوجود تضرب جذورها في الله الذي يتجلى حينما يتبدد الله في القلق ازاء الشك » .

الفهرس

صفحة



الثمن ١٣ ل . ل
أو ما يعادلها



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع